



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

Die Mysterien des Christenthums

Matthias Joseph
Scheeben, Ludwig
Küpper

606.7
S315.4m
1898



ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY



Die Mysterien des Christenthums.

Die
Mysterien des Christenthums.

Nach Wesen, Bedeutung und Zusammenhang

bargestellt von

Dr. Matth. Jos. Scheeben,

vormalß Professor am Erzbischöflichen Priesterseminar in Aöln.

Zweite Auflage,

beforgt durch

Dr. Ludwig Rüppel,

Gymnasial-Oberlehrer und Religionslehrer a. D.

Mit Approbation des hochw. Kapitelsvicariats Freiburg.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagsbandlung.

1898.

Zweig Niederlassungen in Wien, Straßburg, München und St Louis, Mo.

Imprimi permittitur.

Friburgi Brisgoviae die 24. Febr. 1898.

† **Fridericus Justus Knecht**, Vic. Cap.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herber'schen Verlagshandlung in Freiburg.

606.7
S315.4m
1898

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE, MASS.

Vorwort zur ersten Auflage.

Vorliegende Schrift steht in enger Verbindung mit einer Reihe von Artikeln, welche ich vor mehreren Jahren über „die übernatürlichen Geheimnisse des Christenthums“ im „Katholik“ veröffentlicht habe. Die wohlwollende Aufnahme, welche diesen Artikeln trotz ihrer sehr mangelhaften, skizzenmäßigen Form zu theil geworden ist, erkannte ich als eine Aufforderung, die in denselben ausgesprochenen Ideen weiter zu verfolgen und die Skizze zu einem möglichst reichen und lebensvollen Bilde auszugestalten. Nach ununterbrochenen mehrjährigen Studien glaubte ich das Werk nun so weit gefördert zu haben, daß ich es vorläufig abschließen und dem theologischen Publikum vorlegen dürfte. Zwar fühle ich selbst, daß ihm auch jetzt noch sehr vieles zu derjenigen Vollenendung fehlt, welche der Größe des Gegenstandes würdig wäre; ich unterschätze keineswegs die gewaltigen Schwierigkeiten, welche eben die Größe des Gegenstandes mit sich bringt. Aber ich dachte auch wieder, der durch die Veröffentlichung einzuleitende Ideenaustausch werde die Schwierigkeiten leichter überwinden helfen, als dies durch langjährige Privatarbeit geschehen könnte.

Die Leser der genannten Artikel werden bald bemerken, daß hier keine bloße Uebersarbeitung, sondern eine wesentliche Umgestaltung und Erweiterung derselben vorliegt. Nicht bloß habe ich auf die Form der Darstellung einen größern Fleiß verwandt, sondern auch den Gesichtskreis weiter auszubehnen sowie den reichen Schatz der patristischen und scholastischen Theologie an den wichtigsten Stellen zu verwertthen gestrebt. Die Schrift ist dadurch an Umfang über das Dreifache gewachsen; aber wenn man bedenkt, daß hier fast die ganze Dogmatik in ihren höhern und schwierigeren Partien behandelt werden mußte, dürfte man die Ueberschreitung der für eine wissenschaftliche Monographie gewöhnlich gesteckten Grenzen wohl gerechtfertigt finden, und auch in denjenigen Leserkreisen nicht vor der Größe des Umfanges zurückschrecken, welche sich mit eingehendern Specialforschungen nicht leicht befassen.

In der That habe ich auch meine Leser nicht bloß unter den Fachtheologen, sondern in allen denjenigen Kreisen gesucht, welche Sinn und Interesse für einen tiefern Einblick in die hehren Mysterien unseres heiligen Glaubens besitzen. Seit Jahren ist die speculative Theologie durch mannigfache unglückliche, aber auch im Princip verfehlte Versuche dieser Art bei einem großen Theile der theologisch Gebildeten in Mißcredit gekommen; man sieht in ihr nichts als schwierige, abstracte, unsichere, unfruchtbare, wenn nicht gefährliche Geistespeculationen.

Aber ich hege die festeste Ueberzeugung, daß gerade diese Theologie von der größten Bedeutung sei für die wahre und höchste Bildung des Geistes und Herzens, daß sich an der Hand der großen Lehrer der Kirche bis auf die höchsten Höhen der göttlichen Wahrheit hinreichend sichere Pfade bahnen lassen müßten, welche nicht nur von einigen privilegierten Geistern, sondern von jedem, der mit einer etwas gründlichen Geistesbildung ernsten Muth und Energie verbindet, ohne allzu große Schwierigkeit betreten werden könnten. Die Erfahrungen, welche ich mit meiner Schrift: „Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade“ gemacht habe, konnten mich in dieser Ueberzeugung nur bestärken. Vorliegende Schrift ist nun zwar nicht so populär gehalten wie die erwähnte, wie sie auch unmittelbar nicht so sehr erbauliche als rein wissenschaftliche Zwecke verfolgt. Indes habe ich mich doch auch hier bemüht, die Darstellung so einfach und klar als möglich zu halten, und gebe mich der Hoffnung hin, daß auch der nicht philosophisch durchgebildete Leser ohne allzu große Anstrengung mit werde folgen können. Aus Furcht, durch die Kürze dunkel zu werden, oder wenigstens meine Gedanken nicht nachdrücklich genug auszusprechen, bin ich vielleicht zuweilen in den entgegengesetzten Fehler einer zu großen Breite gefallen, den aber der nachsichtige Leser gütig verzeihen wird.

Da es mir vorzugsweise um die speculative Erfassung und Durchdringung der Dogmen zu thun war, habe ich in der Regel nur solche Väterstellen angezogen, welche geeignet schienen, entweder über die speculative Seite des Dogmas größeres Licht zu verbreiten, oder den von mir ausgeführten Ideen den treffendsten Ausdruck zu verleihen. Daher hielt ich es auch nicht für nothwendig, die griechischen Väter im Urtexte anzuführen, der ohnehin für den größten Theil des theologischen Publikums schwer verständlich ist; ich gab sie im Texte in deutscher, in den Noten in der lateinischen Uebersetzung, wobei ich jedoch die in den Väterausgaben beigegebene oft verbessern mußte.

Von den Vätern habe ich neben dem hl. Augustinus am meisten den hl. Cyrill von Alexandrien benutzt. Von den Theologen haben mir außer

dem hl. Thomas besonders Petavius und Thomassin den reichsten Stoff geliefert. Aber auch die Leistungen unserer neuern deutschen Theologie wurden gewissenhaft berücksichtigt. Von Polemik mit lebenden Theologen und Philosophen habe ich mich hingegen soviel als möglich ferngehalten.

Ich hoffe daher, trotz der scharf prononcirten Richtung, die ich in meinen Ausführungen verfolge, mir nicht den Vorwurf schroffer und überspannter Einseitigkeit zuzuziehen; wie ich auch nicht fürchte, daß man in dieser Schrift eine jedem Fortschritte entsagende Repristinatio der alten Scholastik finden werde. Eher müßte ich fürchten, hie und da allzu kühn neue Wege betreten zu haben; doch habe ich mich stets bemüht, mich selbst und den Leser über das Verhältniß des neuen Weges zu den alten genau zu orientiren.

So lege ich denn heute, am Tage des seraphischen hl. Franciscus, meine mühevolle Arbeit auf den Altar des „Herrn der Wissenschaften“ und des „Vaters der Richter“, damit sie, von seinem Segen begleitet, zu seiner Ehre soviel als möglich beitrage und nicht nur die Erkenntniß seiner Mysterien, sondern auch die Liebe und Ehrfurcht gegen dieselben befördern helfe.

Köln, am Feste des hl. Franz von Assisi 1865.

Der Verfasser.

Vorbemerkungen zur zweiten Auflage.

Der Herausgeber der vorliegenden zweiten Auflage von Scheebens *Mysterien des Christenthums* hat sich dieser Aufgabe nicht nur aus dem Grunde mit Freuden unterzogen, weil es sich um ein Werk seines hochverehrten Lehrers handelt, sondern auch und ganz besonders deshalb, weil dieses Werk an sich durch seinen innern Werth auf eine möglichst weite Verbreitung gegründeten Anspruch hat. Der verehrte Verfasser hat in seinen „*Mysterien*“ eine ziemlich erschöpfende und correcte, speculative Darstellung der specifisch theologischen Dogmen geliefert.

Dem Herausgeber eines Werkes sind in Bezug auf sachliche Veränderungen insofern die Hände gebunden, als er in dieser Hinsicht sich nichts erlauben darf, was den Intentionen des Verfassers nicht entspräche. Belehre konnten nun im vorliegenden Falle sowohl aus der später erschienenen Dogmatik des Verfassers, soweit dieselbe reicht, als auch aus dem Handexemplar desselben ermittelt werden, in welches er zahlreiche Bemerkungen eingetragen hatte. Es zeigte sich aber bald, daß Scheeben dem einmal von ihm eingenommenen Standpunkte in den verschiedenen speculativen Fragen mit Entschiedenheit treu geblieben war. Sonach bedurfte es keiner eingreifenden, sachlichen Veränderungen; es konnten nur kleinere Weglassungen und Zusätze, hauptsächlich in den Noten, nach Angabe des Verfassers angebracht werden. Dennoch aber ist das Werk, wie ein Vergleich mit der ersten Auflage ergibt, Seite um Seite durchgearbeitet worden, um die Gedanken des Verfassers kürzer und zugleich deutlicher hervortreten zu lassen. Derselbe schlägt in der theologischen Speculation nicht selten eigene Wege ein, und gerade hierin zeigt sich seine natürliche speculative Anlage, die aber durch gründliches Studium der Väter und Theologen eine sicherstellende Schulung erfahren hat. Selbstredend braucht man in solchen Fragen ihm nur so weit zu folgen, wie seine Gründe reichen. Zur Orientirung des Lesers wollen wir namentlich auf einen Punkt hier etwas näher eingehen.

Der Verfasser bezeichnet die Rechtfertigung durchweg als eine Mittheilung der göttlichen Natur an das Geschöpf und demgemäß ihre Wirkung als eine Theilnahme an der göttlichen Natur von seiten des Geschöpfes; er spricht demnach von einer vergöttlichenden Gnade, von einer Vergöttlichung der Creatur u. s. w. Wo bei diesen Ausdrücken mildernde Zusätze vorkommen, wie z. B. „eine Art von, eine gewisse“ u. dgl., da rühren diese in den meisten Fällen nicht vom Verfasser, sondern vom Herausgeber her. Es läßt sich nun nicht läugnen, daß derartige Bezeichnungen uns befremdlich vorkommen, und wir fragen daher, was der Verfasser eigentlich mit denselben besagen wolle. Vor allem ist eine wesenhafte Mittheilung der göttlichen Natur, wie sie nur innerhalb der Gottheit stattfinden kann, hier ausgeschlossen. Darüber läßt der Verfasser keinen Zweifel, da er die Theilnahme an der göttlichen Natur durch die Gnade der wesenhaften Mittheilung derselben in der Trinität gegenüberstellt. „Die übernatürliche Mittheilung der göttlichen Natur, von der wir reden, findet in dreifacher Weise nach absteigender Stufenfolge statt: erstens durch substantiale und totale Wesensmittheilung in der Trinität, zweitens durch hypostatische Union in der Menschwerdung des Sohnes, drittens durch Participation in der Gnade und Glorie der vernünftigen Wesen“ (S. 654). Selbst bei der hypostatischen Union ist also ein wesenhafter Uebergang des Göttlichen in das Menschliche hinein ausgeschlossen: „Obgleich die hypostatische Union eine Verschmelzung der Gottheit mit der Menschheit zu einer Natur wesentlich ausschließt, so participirt doch kraft derselben die Menschheit Christi an der Natur der Gottheit auf dem Wege der Gnade. Die Gott angehörende Menschheit Christi muß auch ihrer Beschaffenheit nach vergöttlicht werden“ (S. 287). Bei der hypostatischen Union, und um so mehr noch bei der Rechtfertigung handelt es sich demnach nur um eine durch die Gnade zu bewirkende Vergöttlichung der Menschheit ihrer Beschaffenheit nach. Wie diese nicht wesenhafte Vergöttlichung zu denken sei, darüber spricht der Verfasser sich ebenfalls mit der wünschenswertheften Klarheit aus: „Durch die Gnade war der erste Mensch vergöttlicht, aber nicht Gott, nicht vergottet, um so zu reden. . . . Der Mensch, Träger und Inhaber der menschlichen Natur, wurde nicht ein anderer, sondern blieb derselbe, als er auch Inhaber und Träger der Theilnahme an der göttlichen Natur durch die Gnade wurde. Er . . . gewann dadurch nur einen neuen Besitz, eine neue Beschaffenheit, durch die er in das Bild Gottes umgestaltet, Gott auf übernatürliche Weise ähnlich gemacht wurde und in Folge dieser Ähnlichkeit auch in die innigste Verbindung und Vereinigung mit seinem gött-

lichen Ideal treten mußte" (S. 281). „Unsere Seele nimmt durch die Gnade eine höhere Natur an, indem sie ihrer Beschaffenheit, ihren Kräften und ihrer Thätigkeit nach in das Bild der göttlichen Natur umgestaltet und nach der Lehre der Väter in einem gewissen wahren und hohen Sinne vergöttlicht wird" (S. 446). Es sind dies die beiden Stellen in dem vorliegenden Werke, in denen sich der Autor am eingehendsten über die Idee ausspricht, die er mit der Vergöttlichung der Seele durch die Gnade der Rechtfertigung verbindet. Danach handelt es sich, wie der Leser leicht einsehen kann, um nichts anderes als um das, was wir gewöhnlich die übernatürliche Gottähnlichkeit der gerechtfertigten Seele und die darauf beruhende übernatürliche Verbindung derselben mit Gott zu nennen pflegen. Dasselbe ergibt sich aber auch noch aus vielen andern, mehr gelegentlichen Äußerungen des Verfassers. „Die begnadigte Seele ist ihrem göttlichen Ideal auf übernatürliche Weise ähnlich gemacht" (S. 128), es ist ihr der Abglanz der göttlichen Natur mitgeteilt und das übernatürliche Ebenbild Gottes eingeprägt (S. 143); sie ist der Beschaffenheit und Gesinnung nach auf übernatürliche Weise Gott gleichförmig gemacht und trägt so ein Abbild der göttlichen Natur und des göttlichen Lebens in sich (S. 155); sie ist mit einem Bilde der göttlichen Natur überkleidet (S. 282), ist verklärt und in das übernatürliche Bild Gottes umgestaltet (S. 455); ihr Leben ist dem der Gottheit homogen, also göttlich (S. 466) oder gottförmig (S. 467); sie besitzt eine Ähnlichkeit mit der Beschaffenheit der göttlichen Natur in Christus (S. 523); sie ist mit Gott so innig vereinigt, als wenn sie selbst göttlicher Natur wäre (S. 585); es ist dies eine wunderbare Vergöttlichung oder Verähnlichung mit Gott" (ebd. Note 1).

Suchen wir nun genauer zu ermitteln, wie der Verfasser sich diese übernatürliche Ähnlichkeit und Verbindung der Seele mit Gott vorstellt. Die Herbeiführung derselben geschieht ausschließlich durch Gott. „Nichts Geschaffenes kann aus sich die Theilnahme an der göttlichen Natur, welche in der Gnade enthalten ist, bewirken; das kann nur Gott allein" (S. 409). Dieselbe wird gewöhnlich durch Appropriation der dritten göttlichen Person besonders zugeschrieben. Das Mittel aber, wodurch jene Verähnlichung mit Gott sich vollzieht, ist die heiligmachende Gnade, die der Autor als *gratia creata* von dem Heiligen Geist, der *gratia increata*, scharf unterscheidet. „Daß die der Seele inhärierende Gnade und Liebe hinreiche, den Menschen zum Adoptivkinde Gottes zu machen, kann niemand läugnen" (S. 155). Dieselbe führt aber zu diesem Zwecke nicht etwa bloß ein neues

moralisches Verhältniß des Menschen zu Gott oder eine rein äußere juristische Verbindung desselben mit Gott herbei (S. 446), sondern, wie sie selbst etwas durchaus Reales und der Seele Inhärentes ist, so theilt sie auch derselben eine neue reale Beschaffenheit mit, die ihr physisch inhärent (S. 145. 503. 547). Hierbei folgt nun der Autor der Ansicht der meisten Theologen, die außer der Verklärung der Seelenkräfte auch noch eine Verklärung und Erhebung der Seelensubstanz durch die Gnade annehmen und gerade hieran die Würde der Kinderschaft Gottes knüpfen (S. 524). Die Wirkung der Eingießung der heiligmachenden Gnade, d. i. eben jene der Seele ihrer Substanz und ihren Kräften nach mitgetheilte übernatürliche Beschaffenheit, umfaßt, wie der Autor an vielen Stellen ausführt, zunächst die schon erwähnte göttliche Würde oder Würde der Kinder Gottes, die, wie gesagt, in der Erhebung und Veredlung der Seelensubstanz durch die Gnade wurzelt, sodann göttliche oder gottähnliche Heiligkeit, göttliches oder gottförmiges Leben und — im Jenseits — Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit und Seligkeit. Sehen wir von letzterem ab, so fragt sich nur noch, was unter der göttlichen Heiligkeit und dem göttlichen Leben zu verstehen sei. Diese beiden Bezeichnungen sind in sachlicher Hinsicht gleichbedeutend; die göttliche Heiligkeit ist nichts anderes als die Entfaltung des göttlichen Lebens. Gott senkt in der heiligmachenden Gnade den Keim eines nicht bloß menschlich guten, sondern göttlich heiligen Lebens in die Creatur hinein (S. 425). Dadurch vollzieht sich in derselben eine Transformation und Verklärung des natürlichen sittlich-guten Lebens (S. 351), und das Resultat dieses Veredlungsprocesses ist eben das übernatürlich gute oder göttliche Leben, welches die Heiligkeit als Blüthe aus sich hervorgehen läßt (S. 199). Von der Heiligkeit selbst aber sagt der Autor, sie sei „als reale Beschaffenheit der Seele die übernatürliche Reinheit und Güte, durch welche die Seele ein Abbild von der Heiligkeit der göttlichen Natur wird“ (S. 154). Demnach bezieht sich also die Verähnlichung der Seele mit Gott hinsichtlich ihrer Kräfte und Thätigkeiten auf die moralischen oder communicabeln Eigenschaften Gottes, die in dem Begriff der Heiligkeit zusammengefaßt sind.

Was nun die übernatürliche Verbindung zwischen Gott und dem gerechtfertigten Menschen angeht, so begnügt der Autor sich nicht mit jener moralischen Verbindung, welche durch die gegenseitige Liebe zu Stande kommt, sondern er lehrt auch eine objective, reale Verbindung durch die Gnade selbst (S. 146 u. a. a. O.). Gott kommt in der Eingießung der heiligmachenden Gnade und durch dieselbe wie ein Siegel (im activen Sinne = das Siegelnde) der Seele nahe und prägt ihr den Abdruck der göttlichen

Natur, das Siegel des Heiligen Geistes, das übernatürliche Ebenbild Gottes ein (S. 162. 227. 556). Während aber sonst das Siegelnde nach vollzogener Siegelung von dem Abdruck entfernt werden kann, ist hier die Verbindung eine bleibende, solange die Gnade in der Seele ist. Daher wohnt der seiner Natur nach allgegenwärtige Gott in der begnadigten Seele auf eine besondere Weise, d. h. er ist zu ihr eine besondere Beziehung eingegangen und entfaltet in ihr eine besondere Thätigkeit, ähnlich „wie die Seele im Körper wohnt, aber nur, insofern die Seele dem Leibe von ihrem Leben mittheilt, nicht insofern sie ein Wesen mit ihm bildet“ (S. 280. 281). „Diese Gegenwart des göttlichen Wesens in der Seele und die durch die Gnade vollzogene reale Verbindung der letztern mit Gott, worauf jene (Gegenwart) beruht, bewirken, daß wir Gott genießen nicht als einen außer uns liegenden, uns nicht angehörenden Gegenstand, sondern als einen solchen, der wahrhaft und wirklich in uns und unser eigen ist; als solchen erfassen und umarmen wir ihn wirklich durch unsere Erkenntniß und Liebe“ (S. 146). Im Himmel sodann steigert sich durch die unmittelbare, innere Anschauung Gottes dieses Erfassen und Umarmen desselben bis zum höchsten Genusse (S. 128. 584 ff.).

Nunmehr können wir von dem Proceß der Rechtfertigung nach Ansicht des Verfassers uns ein deutliches Bild entwerfen. Seinen Ausgang nimmt derselbe aus dem ewigen Schoße der Gottheit. Er entspringt dem Rathschluß der göttlichen Liebe, den innergöttlichen, trinitarischen Proceß durch Nachbildung auch nach außen hin fortzusetzen und die vernünftige Creatur, soweit sie dessen fähig ist, an der göttlichen Würde, Heiligkeit und Seligkeit theilnehmen zu lassen. Zu diesem Zwecke tritt Gott durch die Gnade, diesen „unbegreiflichen Ausfluß der göttlichen Allmacht“ (S. 178), der Creatur nahe, erhebt, verklärt und adelt sie in ihrem Wesen, ihren Kräften und Lebensäußerungen (S. 182), und zwar in der formellen Absicht, die Creatur an Würde und Heiligkeit der Gottheit möglichst ähnlich zu machen und aufs innigste mit sich zu verbinden. So ist es zu verstehen, wenn wir wiederholt lesen, daß aus dem Schoße der Gottheit heraus die Gott eigenthümliche Heiligkeit und Herrlichkeit und das ihm eigene Leben sich über die Creatur ausbreite und in sie ergieße (S. 127 u. a. a. O.), daß die Creatur der göttlichen Natur theilhaftig und vergöttlicht werde.

Es erübrigt jetzt noch die doppelte Frage, erstens, ob und inwiefern der Gebrauch solcher Ausdrücke berechtigt sei, und zweitens, welche Gründe der Autor gehabt habe, gerade diese Ausdrücke immer wieder anzuwenden. Von vornherein ist festzuhalten, daß die fraglichen Ausdrücke sich nicht

dazu eignen, als termini technici zur Bezeichnung der Rechtfertigung und ihrer Wirkungen gebraucht zu werden, weil sie eben nicht in dem nächstliegenden, sondern nur in einem näher zu erklärenden Sinne verstanden werden dürfen. Als ständiger Bezeichnung für die Wirkung der heiligmachenden Gnade müssen wir uns immerhin des Ausdrucks „Uebernatürliche Gottähnlichkeit und übernatürliche Verbindung mit Gott“ bedienen. Darum sind aber jene andern Ausdrücke doch nicht schlechthin unberechtigt, was schon daraus folgt, daß der Verfasser, wie aus den Belegstellen ersichtlich ist, mit ihrem Gebrauche nur der Ausdrucksweise besonders der griechischen Väter, und zwar vor allen des hl. Cyrillus von Alexandrien, sich angeschlossen hat. Es kommt vielmehr auch diesen Ausdrücken eine relative Berechtigung zu. Die vernünftigen Geschöpfe sind schon ihrer Natur nach Gott ähnlich, und selbst mit Bezug hierauf wird mitunter gesagt, daß sie ihr Sein durch Theilnahme am göttlichen Sein haben. Um aber pantheistische Mißdeutung auszuschließen, fügen die Theologen immer hinzu, jene Theilnahme bedeute eine Mittheilung nicht des Wesens, sondern nur der Ähnlichkeit Gottes (*S. Thom.*, Summ. I, 6, 4). Unserem Autor erscheint diese natürliche Gottähnlichkeit nicht hinreichend, um auf Grund derselben von einer Vergöttlichung der Creatur zu reden, und zwar deshalb nicht, weil dieselbe keine specifische Ähnlichkeit mit Gott ist, weil sich in ihr Gott nicht mittheilt nach der Eigenthümlichkeit seiner über alles Geschaffene unendlich erhabenen Natur (*S.* 178. 654). Jedoch besitzt die vernünftige Creatur und sie allein in ihrer natürlichen Gottähnlichkeit die Empfänglichkeit für die Aufnahme der höhern, durch die Gnade vermittelten Gottähnlichkeit (*S.* 580). So ist auch eine Glaskugel der Form nach schon der Sonne ähnlich. Darum wird aber doch niemand sie mit der Sonne in Vergleich stellen. Nun besitzt aber die Kugel darüber hinaus auch noch die Eigenschaft, daß, wenn die Sonne sie bescheint, sie dann deren Licht zurückwirft und selbst in sonnenähnlichem Glanze strahlt. Man könnte sich nun ja damit begnügen, zu sagen, die Kugel sei jetzt in noch höherem Maße der Sonne ähnlich geworden; aber jedermann fühlt, daß dieses eine sehr schwache Ausdrucksweise wäre. Man wird sagen, die Kugel sei in das Licht der Sonne eingetaucht, sie strahle in dem der Sonne eigenthümlichen Glanze, sie sei ein Abbild der Sonne, ja selbst eine andere Sonne geworden. So auch hier. Wenn von Gott eine Action ausgeht, welche ausdrücklich und einzig und allein den Zweck verfolgt, das Geschöpf mit einer noch viel höhern und specifischen Gottähnlichkeit zu überkleiden, so daß es nicht mehr bloß als Geistwesen Gott dem unendlichen

Geiste, sondern nunmehr Gott als Gott, d. i. als dem Inhaber der höchsten Majestät, Heiligkeit und Seligkeit, also im Glanze der Gottheit ähnlich ist, so müssen wir doch wohl gestehen, daß der Ausdruck „übernatürliche Gottähnlichkeit“ dieses neue Verhältniß nicht nach seiner ganzen Tiefe und seinem ganzen reichen Inhalt widerspiegelt. Es ist ja nur ein negativer Ausdruck, der bloß besagt, daß diese neue Gottähnlichkeit über die natürliche hinausgehe. Wenn wir nun aber nach völlig adäquaten, positiven Bezeichnungen für dieses in seiner Art einzige und geheimnißvolle Verhältniß suchen, so versagt sofort die Sprache, und wir müssen dann nothgedrungen zu solchen Wörtern greifen, wie unser Autor sie gebraucht. Es kommt also auch diesen Bezeichnungen eine relative Berechtigung zu, und sie dürfen deshalb nicht beanstandet werden, wofern nur aus dem Zusammenhange und namentlich aus dem Wechsel mit andern Ausdrücken sich ergibt, wie sie verstanden werden sollen. Wir gewinnen durch dieselben eine ahnungsvolle Erkenntniß von der Größe der Gnade, die dem Menschen zugewandt ist, und werden mit Ehrfurcht vor dem Geheimniß der Rechtfertigung erfüllt (vgl. Scheeben, Dogmatik II, § 158, Nr. 593 ff., bes. Nr. 665 u. 800 ff.). Unser Autor hatte zudem noch einen besondern Grund, sich jener Ausdrücke zu bedienen. Seine Erörterungen in dem vorliegenden Werke richten ihre Spitze fortwährend gegen rationalisirende Richtungen auf dem Gebiete der Theologie, welche, wie von dem Uebernatürlichen überhaupt, so auch von der Rechtfertigungsgnade eine zu dürftige Vorstellung haben. Danach bestände die christliche Gerechtigkeit nur in einer natürlichen, sittlich guten Disposition, verbunden mit dem darauf ruhenden Wohlgefallen Gottes, und die göttliche Adoptivkindschaft wäre weiter nichts als ein rein äußeres, juridisches Verhältniß des Menschen zu Gott. Gegenüber einer solchen Unterschätzung der Gnade mochte der Autor wohl glauben, nicht hoch und erhaben genug davon reden zu können (vgl. a. a. O. Nr. 651—653).

Mit dem bis jetzt behandelten Gegenstande hängt noch eine andere, dem Verfasser eigenthümliche Ansicht zusammen. Im Anschluß an mehrere Theologen ist er der Meinung, daß der Heilige Geist, und zwar er allein, auf eine ganz besondere Weise in der begnadigten Seele als in seinem Tempel wohne und derselben dadurch noch eine höhere Heiligkeit verleihe (§. 151 ff.). Der Verfasser hält fest, daß alle drei göttlichen Personen vermöge ihrer Allgegenwart in der Seele wohnen, ferner, daß alle drei Personen durch die heiligmachende Gnade die oben beschriebene reale Verbindung mit der Seele eingehen. Wenn er nun, um der in diesem

Punkte sehr starken und constanten Ausdrucksweise der Heiligen Schrift gerecht zu werden, darüber hinaus doch noch eine besondere Gegenwart des Heiligen Geistes in der begnadigten Seele annimmt, so bleibt nichts anderes übrig, als daß wir hierbei, wie der Autor sagt, an einen rein moralischen Besitz von seiten des Heiligen Geistes oder an ein bloß juridisches Verhältniß denken, wodurch der gerechtfertigte Mensch dem ihm innewohnenden Heiligen Geiste in besonderer Weise als dessen Tempel angehört. Die Möglichkeit eines solchen, auf die dritte Person beschränkten Verhältnisses kann vielleicht zugegeben werden, da ja juridische Beziehungen nicht auf dem Wege durch die Natur, sondern direct die Person tangiren. Die durch diese Einwohnung des Heiligen Geistes der Seele verliehene höhere Heiligkeit sodann ist nicht gedacht als eine heilige Beschaffenheit; diese wird ausschließlich durch die Formalursache der Rechtfertigung, die heiligmachende Gnade, mitgetheilt; es ist vielmehr eine höhere Weihe oder Würde, und nur insofern könnte dann der Heilige Geist neben und über der heiligmachenden Gnade auch als Formalursache der Rechtfertigung angesehen werden (vgl. a. a. O. § 169 und Bd. III, Vorrede S. VIII. Jedoch tritt an erstgenannter Stelle der Gedanke, daß es sich bei der fraglichen Einwohnung Gottes um die dritte Person allein handle, nicht so deutlich hervor, wie in den „Mysterien“).

Wir glaubten, diese Erörterungen hier vorausschicken zu müssen, damit der Leser von vornherein mit der Ausdrucksweise des Verfassers und mit dem Sinne der von ihm gebrauchten Bezeichnungen vertraut gemacht werde. Möchten denn die „Mysterien des Christenthums“ auch in dieser neuen Auflage recht viele Leser in das innerste Heiligthum der Glaubenslehre hineinführen und sie mit dankbarer Liebe gegen Gott und mit Hochachtung vor der Begnadigung, Würde und Bestimmung des Christen erfüllen!

Wiesbaden, den 6. Januar 1898.

Der Herausgeber.

I n h a l t.

Vorwort zur ersten Auflage	Seite v
Vorbemerkungen zur zweiten Auflage	viii

Erstes Hauptstüd.

Das Myſterium des Chriſtenthums im allgemeinen.

§ 1. Interesse des Gegenſtandes	1
§ 2. Begriff des Myſteriums im allgemeinen und des Chriſtlichen insbeſondere	5
§ 3. Stellung der Myſterien im Syſtem der Chriſtlichen Offenbarung	10
§ 4. Leitende Grundſätze und Methode unſerer Behandlung der Myſterien	14

Zweites Hauptſtüd.

Das Myſterium der heiligſten Dreieinigkeit.

A. Das Dunkel des Myſteriums.

§ 5. Directer Beweis der Indemonſtrabilität des Myſteriums	17
§ 6. Indirecter Beweis der Indemonſtrabilität des Geheimniſſes. Kritik der Verſuche, es mit der bloßen Vernunft nachzuweiſen	21
§ 7. Fortſetzung der Kritik	27
§ 8. Grund der Indemonſtrabilität des Myſteriums: die Uebernatürlichkeit deſſelben	34

B. Die Liſtſeite des Myſteriums; ſyſtematiſche Entwicklung deſſelben auf der Baſis des Glaubens.

§ 9. Der Uebergang aus der Dunkelheit zum Lichte	39
§ 10. Die Wurzel der Trinität: die Productionen in der göttlichen Erkenntniß und Liebe	45
§ 11. Nähere Beſtimmung der Producte der ewigen Productionen, Immanenz und Subſtantialität deſſelben	54
§ 12. Analyſe der Begriffe Hypoſtaſe und Perſon	57
§ 13. Die göttlichen Productionen als Perſonalproductionen, ihre Producte als Hypoſtaſen und Perſonen	61
§ 14. Begriff und Definition der göttlichen Hypoſtaſen und Perſonen im allgemeinen	68
§ 15. Der concrete Begriff und Name der einzelnen Perſonen und ihrer Productionen. Nothwendigkeit und Möglichkeit eines tiefern Verſtändniſſes der kirchlichen Namen	71

b*

	Seite
§ 16. Die Production der zweiten Person in Gott als Zeugung, ihr Product als Sohn	78
§ 17. Die dritte Person als Geist, Obem des Vaters und des Sohnes, ihre Production als Hauchung (spiratio)	81
§ 18. Fortsetzung. Weitere Erklärung der Namen des Heiligen Geistes	91
Anhang. Ein dem geschöpflichen Gebiete entnommenes, hypostatisches Analogon für den Heiligen Geist und seinen Ausgang	99
§ 19. Die Dreieinigkeit in der Dreifaltigkeit	106
C. Die Vereinigung von Licht und Dunkelheit in der Erkenntniß des Mysteriums.	
§ 20.	109
D. Die Bedeutung des Mysteriums der Trinität.	
I. Die philosophische Bedeutung des Mysteriums der Trinität.	
§ 21.	113
II. Die theologische Bedeutung des Mysteriums der Trinität.	
a) Bedeutung und Zweck der Offenbarung des Trinitätsdogmas an sich.	
§ 22.	116
b) Bedeutung und Zweck der Offenbarung des Trinitätsdogmas mit Rücksicht auf die Entfaltung der Trinität in der außer göttlichen Thätigkeit.	
§ 23. Die reale Offenbarung der Trinität geschieht nicht formell durch eine den einzelnen Personen eigene Wirksamkeit. Die sogen. Appropriationen	120
§ 24. Die reale Offenbarung der Trinität in den übernatürlichen Werken der Incarnation und der Gnade	125
§ 25. Die Trinität die Wurzel der Gnadenordnung, b. i. der Grund, worauf dieselbe ruht und woraus sie verstanden wird	130
§ 26. Die Trinität abermals als Wurzel der Gnadenordnung: ihre Verzweigung in dieselbe durch Fortsetzung der trinitarischen Productionen und Einführung ihrer Producte in die Außenwelt oder durch die Sendungen der göttlichen Personen	134
Die Sendungen der göttlichen Personen.	
§ 27. Allgemeine Vorbegriffe über die Sendung; Unterschied der realen von der symbolischen	136
§ 28. Die reale Sendung der göttlichen Personen in der heiligmachenden Gnade. Erste Art dieser Sendung durch Ein- und Ausprägung der ausgehenden Personen	141
§ 29. Zweite Art der realen Sendung	144
§ 30. Besondere Eigenthümlichkeiten der zweiten Art von Sendung beim Heiligen Geiste. Ihr Verhältniß zur Heiligung und Adoption der Creatur sowie zur Einigung derselben mit Gott	151
§ 31. Organischer Zusammenhang der beiden Arten der Sendung als Momente einer Totalsendung. Erklärung der noch übrigen Momente	160
Anhang zum zweiten Hauptstück: Ueber die Appropriationen des Heiligen Geistes	166

Drittes Hauptstück.

Das Mystrium Gottes in der ursprünglichen Schöpfung.

§ 32.	Das Mystrium Gottes in der Creatur ist nicht die Creatur als solche, sondern die Mittheilung der göttlichen Natur an dieselbe . . .	172
§ 33.	Der Inhalt des Mystriums selbst in der Sprache der Kirche und der Offenbarung verborgen . . .	180
§ 34.	Zweites Mystrium im Urstande: die Integrität. Unterschied und Verhältniß desselben zum ersten Mystrium . . .	187
§ 35.	Die beiden Mystrien des Urstandes als Momente eines Totalgeheimnisses: der iustitia originalis . . .	193
§ 36.	Das Mystrium in der Universalität und Fortpflanzung der iustitia originalis . . .	200
§ 37.	Das Mystrium in der Gesamtschöpfung; dessen Brennpunkt im Menschen . . .	208

Viertes Hauptstück.

Das Mystrium der Sünde im allgemeinen und der Erbsünde insbesondere.

§ 38.	Die Sünde geheimnißvoll durch ihre Beziehungen zum Mystrium Gottes in der Creatur . . .	211
§ 39.	Geheimnißvoller Charakter der Sünde: ihr formeller Widerspruch gegen das Mystrium Gottes in der Creatur . . .	213
§ 40.	Geheimnißvolle Folgen der Sünde: insbesondere das mystische Wesen der habituellen Sünde . . .	216
§ 41.	Das mystische Element im Ursprunge und Verlaufe der Sünde . . .	228
§ 42.	Die theologische Meinung über den Ursprung der Sünde aus der Empörung gegen den Gottmenschen . . .	236
§ 43.	Die Sünde des ersten Menschen in ihrem Verhältnisse zum niedern Theile der iustitia originalis . . .	240
§ 44.	Das Mystrium der Sünde des ersten Menschen in Beziehung auf die Erbllichkeit der iustitia originalis. Die Erbsünde . . .	248
§ 45.	Verschuldung, Verfehrtheit und Schuld bei der Erbsünde in ihrem Unterschiede und Verhältnisse . . .	251
§ 46.	Das Wesen der dem Erbsünder anhaftenden, verschuldeten Verfehrtheit . . .	255
§ 47.	Die Fortpflanzung der Erbsünde . . .	262
§ 48.	Biblische Ausdrücke für die Erbsünde und ihre Fortpflanzung . . .	266
§ 49.	Der wahre Charakter des in der Erbsünde liegenden Mystriums . . .	270

Fünftes Hauptstück.

Das Mystrium des Gottmenschen und seiner Delonomie.

A. Der Gottmensch.

I. Der übernatürliche Inhalt des Mystriums und seine Unbegreiflichkeit.

a) Das Wesen des Gottmenschen.	
§ 50. 279
b) Die Eigenschaften des Gottmenschen. Der Christus per excoellentiam.	
§ 51. 287

	Seite
II. Die Erkenntniß der Wirklichkeit des Gottmenschen liegt über die Vernunft hinaus.	
a) Sie ist nicht erkennbar aus der bloßen, äußern Erscheinung des Gottmenschen.	
§ 52.	298
b) Die objective Motivirung der Incarnation liegt ebenfalls nicht auf dem Gebiete der bloßen Vernunft.	
§ 53.	800
§ 54. Die wahre Begründung der Incarnation findet sich auf übernatürlichem Gebiete	815
B. Die geheimnißvolle Oekonomie der Incarnation.	
I. Der Gottmensch an sich in seinen Beziehungen zur Trinität.	
§ 55.	819
II. Der Gottmensch in seinen Beziehungen zum Menschengeschlechte und zum Universum.	
§ 56. Die mythische Stellung des Gottmenschen zum Menschengeschlechte .	825
§ 57. Erste Bedeutung des Gottmenschen als Geschlechtshauptes: Mittheilung göttlicher Würde, Begründung und Vollenbung der Kinbschaft Gottes	836
§ 58. Zweite Bedeutung des gottmenschlichen Hauptes für das Geschlecht: Mittheilung göttlichen Lebens	849
§ 59. Dritte Bedeutung des gottmenschlichen Hauptes für das Geschlecht: Berufung zur unendlichen Verherrlichung Gottes	855
§ 60. Zusammenfassung des erhebenden Einflusses des gottmenschlichen Hauptes auf das Geschlecht; Beziehung desselben zum restauratorischen	857
§ 61. Mythische Stellung und Bedeutung des Gottmenschen als Hauptes des ganzen Universums	859
III. Mythische Stellung und Bedeutung des Gottmenschen als Mittlers zwischen dem trinitarischen Gott und der Welt.	
§ 62.	863
§ 63. Subjective Bedeutung der Incarnation für Gott und den Menschen	371
§ 64. Rechtfertigung und Weiterführung des über die Bedeutung und Motivirung der Incarnation Gesagten. Der Gottmensch in jeder Beziehung Mittel- und Schwerpunkt der Welt	375
IV. Die Thätigkeit des Gottmenschen in der Durchführung seiner göttlichen Oekonomie.	
§ 65. Das mythische Opfer Christi in seinem Wesen und namentlich in seiner Iatreutischen Bedeutung	386
§ 66. Das Mysterium der Freiheit im Opfer und Verdienste Christi .	400
§ 67. Das Mysterium im propitiatorischen und meritorischen Werthe des Opfers Christi oder in seiner moralischen Wirksamkeit	404
§ 68. Physische oder dynamische Art der Wirksamkeit des Gottmenschen auf das Geschlecht	407

Sechstes Hauptstüd.

Das Mysterium der Eucharistie.

§ 69.	Mythisches Wesen der Eucharistie	416
§ 70.	Mythische Bedeutung der Eucharistie im allgemeinen	424
§ 71.	Die durch die Eucharistie zu vollziehende Incorporation der Christen in Christus als Grundton ihrer ganzen mythischen Bedeutung	428
§ 72.	Wesen und Bedeutung der Transsubstantiation	441
§ 73.	Bedeutung und Motivirung der mythischen Existenzweise des Leibes Christi in der Eucharistie	454
§ 74.	Geheimnißvolle Bedeutung des Genusses der Eucharistie	468
§ 75.	Zusammenhang der Eucharistie mit den übrigen Mysterien, insbesondere mit der Sendung des Heiligen Geistes	468
§ 76.	Die Eucharistie und die mit ihr in Verbindung stehenden Mysterien nach dem hl. Cyrill von Alexandrien	471

Siebentes Hauptstüd.

Das Mysterium der Kirche und ihrer Sacramente.

§ 77.	Allgemeiner Begriff dieses Mysteriums	476
§ 78.	Das Mysterium der Kirche in der Gemeinschaft aller ihrer Glieder mit Christus als ihrem Haupte und Bräutigam	479
§ 79.	Das Mysterium der Kirche in ihrem Organismus oder in ihrer Mutterchaft	482
§ 80.	Fortsetzung. Verhältniß der sacramentalen zur jurisdictionellen Mutterchaft und Organisation der Kirche. Die Einheit derselben	486
§ 81.	Das sacramentale Mysterium im Christenthum	494
§ 82.	Mythisches Wesen der kirchlichen Sacramente	502
§ 83.	Die innere Structur der einzelnen Sacramente und deren Verhältniß zu einander	507
§ 84.	Mythische Natur und Bedeutung des sacramentalen Charakters	517
§ 85.	Das Mysterium oder die Sacramentalität der christlichen Ehe	527

Achtes Hauptstüd.

Das Mysterium der christlichen Rechtfertigung.

§ 86.	Das Wesen der christlichen Rechtfertigung als Wiederherstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit	543
§ 87.	Unterschied der christlichen Gerechtigkeit von der ursprünglichen. Der Höhepunkt ihrer mythischen Erhabenheit	554
§ 88.	Der Proceß der Rechtfertigung als ein übernatürlicher Vorgang, und dessen Factoren	560
§ 89.	Wesen und Werth der bei der Rechtfertigung beteiligten subjectiven Dispositionen	564
§ 90.	Die christliche Rechtfertigung aus dem Glauben und durch den Glauben und darum ganz besonders ein Mysterium des Glaubens	569
§ 91.	Das Mysterium der iustitia secunda	578

Neuntes Hauptstüd.

Das Myſterium der Verklärung und der letzten Dinge.

§ 92.	Die übernatürliche Verklärung im allgemeinen als der Anis fidelis oder als die Vollendung der Myſterien des Glaubens	577
§ 93.	Die Verklärung des Geistes in der Anſchauung Gottes. Das Myſterium der vita aeterna	583
§ 94.	Die Verklärung des Leibes und des leiblichen Lebens. Auferſtehung und Verklärung als zusammenhangende Momente eines Myſteriums	590
§ 95.	Nähere Beſtimmung des Weſens der leiblichen Verklärung	597
§ 96.	Die Verklärung der materiellen Creatur	604
§ 97.	Die negative Verklärung oder das Myſterium des höllischen Feuers	607

Zehntes Hauptstüd.

Das Myſterium der Prädeſtination.

§ 98.	Allgemeiner Begriff der Prädeſtination und ihres geheimnißvollen Charakters	617
§ 99.	Allgemeine (virtuelle) und beſondere (effective) Prädeſtination. Das Myſterium in erſterer wurzelnd	621
§ 100.	Die Gratiuität der Prädeſtination	625
§ 101.	Die Infallibilität der Prädeſtination	628
§ 102.	Das wahre Myſterium der Prädeſtination im Gegenſatz zur rationaliſtiſchen Auffaſſung deſſelben	631
§ 103.	Die Prädeſtination als Erwählung und Auserwählung. Die Myſterien der Gnadenwahl	643

Elftes Hauptstüd.

Die Wiſſenſchaft von den Myſterien des Chriſtenthums
oder die Theologie.

§ 104.	Die Myſterien als das der Theologie eigenthümliche wiſſenſchaftliche Gebiet	650
§ 105.	Wiſſenſchaftliche Erkenntniß der theologiſchen Wahrheiten, und zwar erſtens in Bezug auf die Gewißheit ihrer Wirklichkeit	660
§ 106.	Das zweite Moment der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß oder das Verſtändniß (intellectus) der Glaubensobjecte	667
§ 107.	Die organiſche Einheit des intellectus und des Glaubens bei der Herſtellung der theologiſchen Erkenntniß	677
§ 108.	Das übernatürliche Foment in dem rationellen Verſtändniß der Glaubenswahrheiten	685
§ 109.	Allgemeines Verhältniß von Vernunft und Glaube in Bezug auf die Herſtellung der philoſophiſchen und theologiſchen Erkenntniß	692
§ 110.	Die Theologie als gottmenſchliche Weiſheit und Abbild der incarnirten perſönlichen Weiſheit Gottes	699
Register		707

Erstes Hauptstück.

Das Mystorium des Christenthums im allgemeinen.

Spiritus autem loquitur mysteria (1 Cor. 14, 2).

§ 1. Interesse des Gegenstandes.

Das Christenthum trat in die Welt als eine Religion voll von Geheimnissen. Dieser geheimnißvolle Charakter des Christenthums, der sich schon in seinen Grundwahrheiten deutlich, genug kundgab, war den Heiden eine Thorheit, den Juden ein Aergerniß; und da das Christenthum ihn in der Folge nie aufgab und auch nicht aufgeben konnte, ohne sein Wesen zu verläugnen, so blieb es fortan immer eine Thorheit und ein Aergerniß für alle diejenigen, die, wie die Heiden, mit ungeweihtem Auge, oder, wie die Juden, mit unbeschnittenem Herzen ihm entgegenkamen; mit bitterem Hohne verspotteten sie sein geheimnißvolles Wesen als Finsterniß, Aberglauben, Schwärmerei und Wahntwiz.

Nachdem das Mystorium des Christenthums sich nichtsdestoweniger Bahn gebrochen und sich im Glauben der Völker festgesetzt hatte, stieß es auf andere, minder feindselige Gegner. Viele Geister nämlich, zu edel, um die hohe und wohlthätige Kraft des Christenthums zu verachten, oder zu ehrfurchtsvoll gegen den Glauben ihrer Kindheit, um sich hochmüthig von ihm abzuwenden, aber doch auch nicht demüthig genug, um sich mit kindlichem Sinne ihm hinzugeben, wollten den Schleier von dem Heiligthume des Christenthums lüften und das Geheimniß aufheben, um den Kern der Wahrheit ganz aus seiner dunkeln Hülle zu befreien und ans Licht zu bringen.

Selbst Freunde, ja eifrige Vertheidiger des Christenthums konnten sich nicht immer einer gewissen Scheu vor dem Dunkel seiner Geheimnisse erwehren. Um den Glauben an die christlichen Wahrheiten zu stützen und zu vertheidigen, wollten sie ihn in Vernunftwissenschaft auflösen, die Glaubenslehren durch Vernunftgründe beweisen und sie so zusetzen, daß

des Dunkeln, Unbegreiflichen und Unergründlichen wenig mehr übrig bliebe. Sie dachten nicht daran, daß ſie durch ein ſolches Verfahren den ſchönſten Edelſtein aus der Krone des Chriſtenthums herausriſſen.

Je größer, je erhabener und göttlicher das Chriſtenthum iſt, um ſo unergründlicher und geheimnißvoller muß nothwendig ſein Inhalt ſein. Wenn ſeine Lehre des eingeborenen Sohnes Gottes würdig iſt, wenn der Sohn Gottes ſelbſt aus dem Schoße ſeines Vaters herabgeſtiegen iſt, um uns in dieſelbe einzuführen, können wir da etwas anderes erwarten als die Enthüllung der tiefeſten Geheimniſſe, die im Schoße Gottes beſchloſſen liegen, etwas anderes als Aufſchlüſſe über eine höhere, unſichtbare Welt, über göttliche und himmliſche Dinge, die „kein Auge geſehen, kein Ohr gehört hat, und die in keines Menſchen Sinn aufſteigen konnten“? Und wenn Gott uns ſeinen eigenen Geiſt geſandt hat, „um uns in alle Wahrheit einzuführen, den Geiſt ſeiner Wahrheit, der in ſeinem Innern wohnt und allda die Tiefen der Gottheit ergründet“: konnte und ſollte dieſer Geiſt uns nichts Neues, Großes und Wunderbares offenbaren, konnte und ſollte er uns keine erhabenen Geheimniſſe lehren?

Weit entfernt alſo, daß man das Chriſtenthum wegen ſeiner Geheimniſſe verwerfen oder mit verdächtigem Auge anſehen ſollte, muß man vielmehr in eben dieſen Geheimniſſen ſeine göttliche Erhabenheit erkennen; ſo weſentlich ſind ihm ſeine Geheimniſſe, daß es, als Offenbarung durch den Sohn Gottes und den Heiligen Geiſt, einen innern Widerſpruch an der Stirne tragen und ſich ſelbſt brandmarken würde, wenn es keine Geheimniſſe vorbrächte. Es wäre eine ſchlechte Empfehlung für die Gottheit ſeines Urhebers, wenn er uns nur ſolche Dinge lehrte, die wir allenfalls auch durch einen Menſchen lernen oder durch uns ſelbſt hätten erkennen können und die wir ganz zu begreifen vermöchten.

Ich füge hinzu: Auch der Inhalt des Chriſtenthums würde uns nicht ſo anregen und begeistern, er würde nicht mit ſolcher Liebe und Freude von uns aufgenommen werden, wenn er keine Geheimniſſe enthielte. Es iſt nicht die Stimme der Natur, nicht der innerſte Drang unſeres Herzens, nicht die Sehnsucht nach Licht und Wahrheit: es iſt vielmehr die Annahme eines frevelhaften, übermüthigen Stolzes, was manche Menſchen vor den chriſtlichen Geheimniſſen wie vor unheimlichen Geſpenſtern zurückschrecken läßt. Wenn das Herz nach Wahrheit dürſtet, wenn die Erkenntniß der Wahrheit ſeine reinſte Wonne, ſein höchſtes Glück iſt: ſo übt gerade das Erhabene, Wunderbare und Unerfaßliche einen ganz beſondern Reiz auf daſſelbe aus. Eine Wahrheit, die leicht gefunden und ſchnell

begriffen wird, kann weder entzücken noch fesseln. Um uns zu entzücken und zu fesseln, muß sie uns durch ihre Neuheit überraschen und durch ihre Großartigkeit überwältigen; durch ihren Reichthum und ihre Tiefe muß sie dem forschenden Auge immer neue Herrlichkeiten, immer tiefere Abgründe darbieten. Wie wenig erquicken und erfreuen uns jene Wissenschaften, deren Gegenstand, bald erschöpft, nichts für unsere Bewunderung übrig läßt; wie sehr aber diejenigen, in denen jeder Blick neue Wunder ahnen läßt, wo jede Seite des Gegenstandes neue und größere Herrlichkeiten verbirgt!

Der größte Reiz in der Erkenntniß ist gerade das Staunen, die Bewunderung und Bewunderung. Je weniger wir von einer Sache kannten, namentlich aber je weniger wir aus uns von ihr zu erkennen hoffen durften, je mehr wir uns über ihr Dasein verwundern, desto glücklicher schätzen wir uns, wenn sie uns bekannt wird. Je erhabener der Gegenstand ist, je mehr uns seine Schönheit und Größe überwältigt, je mehr wir an ihm zu bewundern haben, desto mehr erfreut uns auch der kleinste Blick, den wir auf ihn heften dürfen. Kurz, die Wahrheit reizt uns desto mehr, je verborgener sie ist, je geheimnißvoller sie uns entgegentritt. Muß uns also nicht auch das Christenthum gerade deshalb besonders werth und theuer sein, weil es Geheimnisse mit sich bringt, und um so theurer, je größer die Geheimnisse sind, die es in sich birgt? Erscheint es uns nicht noch einmal so groß, weil sein ganzes Wesen Geheimniß ist, und zwar ein großes, ja das größte Geheimniß, das Geheimniß Gottes?

Dennoch ist es im Grunde genommen nicht gerade die Dunkelheit, welche uns das Mysterium besonders werth und theuer macht. Unsere Seele, aus dem Lichte und zum Lichte geboren, flieht die Finsterniß und seufzt nach dem Lichte; die Dunkelheit als solche hat keinen Reiz für sie. Warum übt aber gerade die Morgenämmerung einen so entzückenden Einfluß auf uns, warum entzückt sie uns selbst mehr als der lichte Tag? Nicht deshalb, weil hier das Licht mit Dunkelheit gemischt ist, sondern weil sie die Dunkelheit, die uns umgab, vertreibt und das lange schmerzlich ersehnte Licht herbeiführt, weil hier unser Herz ahnungsvoll den sich immer mehr enthüllenden Herrlichkeiten der Sonne entgegenschlägt. Was uns reizt, ist die Enthüllung eines Lichtes, das uns verborgen war. Die Geheimnisse müssen also an sich lichte, herrliche Wahrheiten sein; die Dunkelheit darf bloß auf unserer Seite liegen, insofern unser Auge nicht im Stande ist, aus sich bis zu ihnen vorzudringen und sie zu erschöpfen. Es müssen Wahrheiten sein, die nicht wegen innerer Dunkelheit und Ver-

worrenheit ſich unſerm Auge entziehen, ſondern wegen ihrer zu großen Herrlichkeit, Erhabenheit und Schönheit, der auch das ſtärkſte menſchliche Auge nicht nahezukommen kann, ohne geblendet zu werden.

Wenn uns ſolche Wahrheiten, die uns ganz und gar unzugänglich waren, offenbart werden, wenn Gott es uns durch ſeine Gnade möglich macht, auch nur von ferne einen ahnungsvollen Blick in ihre Tiefen zu werfen, dann dämmert es in unſerm Innern wunderbar, die Morgenröthe einer himmliſchen Welt geht uns auf, und obgleich wir in dieſem Zuſtande erſt recht der Dunkelheit, die uns umgab und noch umgibt, bewußt werden, ſo iſt doch ein einziger Strahl des uns aufleuchtenden höhern Lichtes genug, um uns mit Entzücken zu erfüllen.

Der Reiz des Myſteriums iſt ſo groß, daß auch außerhalb des Chriſtenthums faſt alle Religionen und ſocialen Verbindungen, welche einen begeiſternden und nachhaltigen Einfluß auf die Menſchen üben oder geliebt haben, ſich in das Dunkel des Geheimniſſes gehüllt und eben hierein ihren Stolz geſetzt haben, obwohl manche aus ihnen, ſehr inconſequent, das Chriſtenthum gerade wegen ſeiner Geheimniſſe verſpotten. Ihre Myſterien, Producte menſchlicher Erfindung, ſind natürlich nur Zerrbilder der göttlichen Myſterien. Entweder ſind es bloße Myſtificationen, womit man die Uneingeweihten prellt, oder es ſind theils wirkliche theils vermeintliche Wahrheiten, die aber eben dadurch den erhabenen Charakter des Myſteriums verlieren, daß ſie den Eingeweihten als ſonnenklar dargeſtellt werden. Der Chriſt hingegen wird eingeweiht in wahrhafte Geheimniſſe Gottes; er betrachtet dieſe Einweihung mit Recht als eine wunderbare, gnadenvolle Erleuchtung; aber ebendeshalb iſt er auch mit der tieffſten Ehrfurcht gegen die Erhabenheit ſeiner Myſterien erfüllt; mit heiligem Danke erkennt er die Gnade Gottes an, ohne darum die nicht Eingeweihten zu verachten; er wünſcht ſehr, daß auch ihnen dieſelbe große Gnade zu Theil werde; und wenn vor Alters die Chriſten ihre Myſterien vor den Ungläubigen geheim hielten, ſo geſchah das nur deſhalb, damit das Heilige in den Augen und Händen der Unreinen nicht geſchändet und verunreinigt würde.

Wenn aber der Chriſt in Demuth die Offenbarung der Geheimniſſe Gottes als eine große Gnade aufnimmt, ſo iſt er doch eben dadurch auch zu einem heiligen Stolge berechtigt. Mit heiligem Stolge kann und ſoll er ſich durch die Gnade Gottes des Beſitzes ſeiner hohen Myſterien rühmen, welche vor den Großen und Weiſen dieſer Welt verborgen ſind. Heutzutage namentlich, wo eine ſache Aufklärung mit ihrem gleichneriſchen Lichte die Geheimniſſe unſeres Glaubens verdrängen will, thut es noth, daß der Chriſt ſich

seiner hohen Erleuchtung bewußt werde, daß er stolz sei auf das im Glauben ihm aufgegangene Morgenroth einer schönern, übernatürlichen Welt.

Wodurch werden wir dieses hohe Bewußtsein, diesen heiligen Stolz am besten hervorruhen und kräftigen? Nicht dadurch, daß wir von den Mysterien das Dunkel wegläugnen, welches sie auch noch vor dem Auge des Eingeweihten verhüllt, sondern durch den Nachweis, daß selbst das schwache Licht, welches aus dem Dunkel hervorbricht, stark genug ist, um die wunderbare Herrlichkeit der Mysterien wenigstens annähernd zu offenbaren. Diesen Nachweis wollen wir in vorliegendem Werke liefern und damit einen Beitrag stellen zur Hebung der christlichen Erkenntniß und des christlichen Lebens.

Um den Plan, den wir in unserer Schrift befolgen, und die Grundsätze, die uns leiten, von vornherein klar darzulegen, müssen wir uns zunächst durch eine genaue Analyse über den Begriff des Mysteriums verständigen.

§ 2. Begriff des Mysteriums im allgemeinen und des christlichen insbesondere.

1. Mysterium oder Geheimniß im allgemeinen nennen wir alles das, was uns geheim, verborgen ist; alles also, was von uns nicht gesehen, nicht erkannt wird, oder von uns nicht gesehen, nicht erkannt werden kann.

Aber folgt daraus nicht, daß eine Sache, sobald sie wirklich von uns erkannt, sobald sie uns offenbar wird, aufhört, Geheimniß zu sein? Freilich, insofern sie von uns wirklich erkannt, insofern sie uns wirklich offenbar ist, kann sie fortan nicht mehr vor uns verborgen, nicht mehr geheim, also auch nicht mehr Geheimniß sein. Kann nun aber nicht eine Sache, die uns offenbar ist, doch in einer gewissen Beziehung uns noch Dunkelheiten darbieten, also verborgen sein? Ist es nicht sogar in der Regel der Fall, daß wir die Dinge eben nur von einer Seite oder überhaupt nur von der Oberfläche erkennen, ohne sie von allen Seiten zu umfassen oder in ihr Innerstes einzudringen? Ja, ist nicht durchgängig selbst das, was wir von einer Sache erkennen, noch immer dunkel und räthselhaft für uns gerade deshalb, weil wir es nicht bis auf seinen innersten Grund verfolgen und aus demselben begreifen und erklären können? Und insbesondere, wenn wir aus den verschiedenen Merkmalen, die eine Sache uns bietet, ein Gesamtbild von ihrem Wesen entwerfen sollen, ist da dieses Bild nicht in der Regel räthselhaft und dunkel wie ein Schattenriß, weil wir den Zusammenhang der verschiedenen Merkmale nicht von innen heraus durch und durch verstehen?

Fast alle Gegenstände unserer Erkenntniß, selbst die einfachsten und natürlichsten, bleiben sohin immer noch in etwa Geheimnisse für uns; das Licht, das auf sie fällt, kann ihre Dunkelheit nicht vollständig heben. Alles bleibt für uns in etwa unbegreiflich, weil unsere Begriffe, unsere Vorstellungen die Dinge nicht so weit umspannen, als sie an sich erkennbar sind, und unergründlich, weil unser Blick, je mehr er in die Tiefe geht, desto schwankender und unsicherer wird. Es gehört sogar wesentlich mit zur Vollkommenheit der Erkenntniß, die wir von einer Sache haben, daß wir auch die Unvollkommenheit, Mangelhaftigkeit und Dunkelheit dieser unserer Erkenntniß einsehen, damit wir nicht das wenige, was wir sehen, für alles halten, was zu sehen ist. Alle wahren Weisen haben daher mit vollem Rechte das Bewußtsein des Nichtwissens als ein wesentliches Moment des wahren Wissens betrachtet. Das bewußte Nichtwissen war ihnen eine *docta ignorantia*, ein Mittel, um durch scharfe Zeichnung der Schatten die lichten Linien im Systeme des Wissens schärfer hervortreten zu lassen.

Der Grund aber, weshalb unsere Erkenntniß ihre Gegenstände nicht vollständig und durch und durch beleuchtet, liegt in der Schwäche und Beschränktheit des innern Lichtes, aus dem sie hervorgeht. Nur die Erkenntniß Gottes kennt gar keine Geheimnisse, weil sie aus einem unendlichen Lichte entspringt, das mit unendlicher Kraft alles, was ist, von innen, aus seinem innersten und tiefsten Grunde heraus, durchbringt und beleuchtet. Der geschaffene Geist aber, mag er so rein und vollkommen sein wie er will, wird mit seiner endlichen Kraft nicht alles, was ist, umfassen, und weil sein Auge von Natur aus nicht in den tiefsten Grund der Dinge gestellt ist, auch nicht alles vollständig ergründen. Um so weniger der menschliche Geist, der nicht reiner Geist, sondern ein an die Materie gebundener Geist ist. Der Engel schaut noch wenigstens sich selbst unmittelbar; der Mensch nimmt unmittelbar, in sich selbst sowohl wie außer sich, nur die Erscheinungen, Äußerungen, Accidenzen der Wesen wahr, um aus ihnen zur Wesenheit vorzudringen. Seine Vernunft macht es ihm möglich, sie fordert sogar, daß er über die Erscheinung hinausgehe, um nicht nur sie selbst, sondern auch den Grund, der in ihr sich äußert, zu vernehmen und dadurch die Erscheinungen selbst in etwa zu erklären und zu verstehen. Seine Intelligenz nimmt nicht bloß die in die Augen springenden Zeichen und Rundgebungen wahr, er liest aus ihnen heraus die Ursache, ohne die sie nicht sein und bestehen können; er liest innerlich in dem Wesen, das ihm seine Außenseite darbietet, innerlich in der Ursache, die in ihren

Wirkungen ihm entgegentritt und sich hinter ihnen birgt. Allein weil kein Wesen sich ganz in seine Erscheinung, keine Ursache sich ganz in ihre Wirkung hineinlegt, so kann der Lichtstrahl, mit dem wir die Schale durchdringen, den Kern nicht bloßlegen. Die Erkenntniß der Grundes aus der Erscheinung wird nie derjenigen gleichkommen, die man aus unmittelbarer Anschauung gewinnt, und somit wird auch das Verständniß der Erscheinung nie vollkommen werden; jene wie diese werden immer dunkel, immer geheimnißvoll bleiben.

Wenn man daher unter Geheimniß nichts anderes versteht als einen in seinem innersten Wesen nicht ganz zu begreifenden und zu ergründenden Gegenstand, so braucht man die Geheimnisse nicht weit zu suchen; sie liegen nicht nur über uns, sie finden sich um uns, in uns und unter uns. Das eigentliche Wesen aller Dinge liegt nicht offen vor unsern Augen. Nie wird der Physiker die Gesetze und Kräfte in der physikalisch-chemischen Welt, nie der Physiolog die der organischen Wesen, nie der Psycholog die der Seele, nie der Metaphysiker den letzten Grund alles Seins vollständig ergründen und die betreffenden Wirkungen vollständig begreifen.

2. Nicht das Christenthum allein bietet uns daher Geheimnisse in dem besagten Sinne. Wenn seine Wahrheiten unbegreiflich und unergründlich sind — nun, das sind eben die Wahrheiten der Vernunft ebenfalls zum größten Theile. Daraus allein läßt sich weder etwas gegen noch auch viel für das Christenthum sagen. Aber es wird sich zeigen, daß die ihm specifisch eigenthümlichen Wahrheiten eine ganz eigenthümliche Art von Unbegreiflichkeit und Unergründlichkeit haben. Um das einzusehen, müssen wir den Begriff des Geheimnisses noch nach einer andern Seite betrachten.

Wer eine Wahrheit erkennt, für den ist sie, insofern sie von ihm erkannt ist, kein Geheimniß mehr, sie ist ihm offenbar. Aber pflegen wir nicht zu sagen, daß derjenige, der eine Wahrheit erkennt, die er früher nicht gekannt und nicht geahnt hat, oder die andere auch jetzt noch nicht erkennen, ein Geheimniß wisse? Freilich — doch dann ist eben die Wahrheit für ihn jetzt kein Geheimniß mehr. Wie nun, wenn er die Wahrheit, die er nun kennt, aus sich eben ganz und gar nicht hätte finden können; wenn sie ihm auch jetzt, nachdem sie ihm bekannt geworden, nur dadurch offenbar ist, daß ein anderer, dem er Glauben schenkt, sie ihm mittheilt; wenn er sie auch jetzt nicht durch sein eigenes Licht erfaßt, sondern nur durch den Glauben ergreift? Nun, dann bleibt die Wahrheit trotz der Offenbarung dennoch verborgen, weil sie nicht vor unserem Auge offen liegt, nicht geschaut wird. Kommt dann noch dazu, daß die von einem

andern geoffenbarte Wahrheit ihrem Inhalte nach gar keine oder nur ſehr geringe Aehnlichkeit hat mit allem, was wir ſelbſt geſehen und wahrgenommen, ſo können wir natürlich uns auch weit weniger einen deutlichen Begriff von ihr machen als von den übrigen Dingen. Sie wird alſo in doppelter Beziehung eine eigenthümliche Art von Dunkelheit ſelbſt nach der Offenbarung behalten und deſhalb auf eine ganz beſondere Weiſe Geheimniß ſein und Geheimniß bleiben.

Geheimniſſe dieſer Art gibt es nun in etwa auch auf dem natürlichen Gebiete. Nehmen wir nur z. B. an, daß ein Reiſender aus einem fremden Lande, wohin wir nicht gelangen können, uns Bericht erſtatte über eine Pflanze, deren Farbe, Blüthe und Duft mit allen, die wir geſehen, faſt gar keine Aehnlichkeit hätte, oder daß man einem Blindgeborenen von dem Lichte und den Wirkungen deſſelben rede. Hier würde natürlich das Geheimniß nicht abſolut ſein, nicht für alle Menſchen gelten, weil es für einige oder ſehr viele eben nicht dunkel iſt. Nehmen wir aber eine Wahrheit, die kein Menſch, ja die keine Creatur mit den ihr zu Gebote ſtehenden natürlichen Erkenntnißmitteln erreichen, die man alſo nur durch den Glauben an Gottes Wort feſthalten kann, und die dazu von allem, was die Creatur natürlicherweise erkennt, himmelweit verſchieden iſt: dann haben wir das Geheimniß in ſeiner abſoluten Form als eine Wahrheit, über deren Wirklichkeit ſich die Creatur außer durch den Glauben an Gottes Wort nicht vergewiſſern, und deren Inhalt ſie nicht direct, ſondern bloß indirect durch Vergleichung mit ungleichartigen Dingen ſich vorſtellen und begreifen kann.

Das Geheimniß in ſeiner abſoluten Form, wie wir es eben beſchrieben haben, iſt das chriſtliche Geheimniß, d. h. das durch die göttliche Offenbarung im fleiſchgewordenen Worte der Welt zum Glauben vorgelegte Geheimniß.

Zwei Elemente ſind nach dem Geſagten weſentlich bei demſelben: erſtens, daß die Wirklichkeit der vorgelegten Wahrheit durch keine natürlichen Erkenntnißmittel erreichbar iſt, alſo außerhalb der Tragweite der geſchaffenen Vernunft liegt; zweitens, daß der Inhalt deſſelben nur durch analoge Begriffe erfaßt werden kann. Wenn eines oder das andere der beiden Elemente fehlt, können wir eine Wahrheit nicht im ſtrengen Sinne ein Geheimniß des Chriſtenthums nennen. Weil das erſte Element abgeht, iſt z. B. die Lehre von der Exiſtenz Gottes und den Eigenſchaften ſeines Weſens kein ſolches Geheimniß; denn obgleich wir alles dieſes nur durch analoge Begriffe auffaſſen und daher unſere Auffaſſung immer eine

dunkle bleibt, so ist doch die Wirklichkeit der aufgefakten Gegenstände durch die Vernunft erkennbar ¹. Umgekehrt gibt es manche Einrichtungen Gottes, um deren Bestand wir nur durch göttliche Offenbarung wissen (z. B. die Einrichtung der Kirche als einer äußern Gesellschaft göttlichen Rechtes, abgesehen von ihrem innern, übernatürlichen Kern), deren begriffliche Auffassung aber wegen der großen Ähnlichkeit mit den Gegenständen unserer natürlichen Wahrnehmung keine besondern Schwierigkeiten darbietet; auch diese sind keine Geheimnisse im engern Sinne ².

¹ Die Wichtigkeit dieses Momentes hat besonders das Rölner Provincialconcil von 1860 nachdrücklich hervorgehoben. S. 14: Et quidem, quod de mysteriis dicitur, non eo solum sensu accipiendum est, quo intimam rerum vel obviarum naturam non intellegi recte asserimus, sed ita etiam, ut earum veritatum, quae religionis mysteria vocantur, ne existentiam quidem certo demonstrare seu, cur esse debeant, perspicere possimus. Namque Deum esse et esse infinitum, ratio quidem demonstrat, quamvis modum, quo Deus sit infinitus longe minus perspiciat, quam rerum creaturarum naturam. Sed ratio sola non tantum, *quomodo* in una essentia tres sint personae, sed ne hoc quidem, *esse* in una essentia tres personas divinas realiter distinctas, etiam postquam id revelatum est, suis viribus et principiis demonstrare, seu cur esse debeat, intellegere potest. — Noch scharfer *Conc. Vat.*, De fide cath. c. 8, can. 1: Si quis dixerit, in revelatione divina nulla proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intellegi et demonstrari, a. s.

² Gewöhnlich definirt man das Geheimniß als eine Wahrheit, von der man erkenne, daß sie sei, aber nicht wie sie sei, d. h. nach der gewöhnlichen Erklärung, bei der man die Verbindung zwischen Prädicat und Subject als eine wirkliche erkenne, ohne den Modus der Verbindung bestimmen und einsehen zu können. Diese Definition stimmt zwar, richtig erklärt, im wesentlichen mit der unsrigen überein, sie bedarf aber einer nähern Bestimmung, die in der unsrigen ausdrücklich enthalten ist. Die Definition scheint nämlich anzudeuten, daß das Dunkel des Geheimnisses bloß in dem Wie, nicht in dem Daß liege. Das Daß der Wahrheit, also ihre objectivie Wirklichkeit, die Wirklichkeit der Verbindung zwischen Subject und Prädicat, kann häufig durch die Vernunft erkannt werden, auch wenn der Modus der Verbindung unerforschlich bleibt. In diesem Falle wäre die Wahrheit nicht schlechtweg vor unserm natürlichen Auge verborgen, also auch nicht schlechtweg Geheimniß. Die Definition muß also dahin näher bestimmt werden, daß sie voraussetzt, das Daß beim Geheimniß sei uns nur durch positive Offenbarung zugänglich. — Was sodann den Modus der Verbindung zwischen Subject und Prädicat betrifft, so versteht man darunter nach der gewöhnlichen Erklärung sowohl den objectiven Grund der Verbindung als die Art derselben. In diesem Sinne gesagt, legt obige Definition den Gedanken nahe, als ob man Subject und Prädicat vollkommen auffassen könnte, ohne zugleich den Grund und die Art der Verbindung zu verstehen. Das ist aber in der Regel eine Unmöglichkeit. Die Dunkelheit des Modus der Verbindung beruht eben auf der Dunkelheit unserer Begriffe sowohl von dem Subjecte als von dem Prädicate, und diese wiederum wurzelt in der Regel bei den Geheimnissen des Christenthums darin, daß unsere Begriffe keine directen, aus der

In einfacherer Form können wir alſo unſere Definition ſo wiedergeben: Das Chriſtliche Myſterium iſt eine durch die Chriſtliche Offenbarung uns kund gewordene Wahrheit, die wir mit der bloßen Vernunft nicht erreichen, und nachdem wir ſie durch den Glauben erreicht, mit den Begriffen unſerer Vernunft nicht ausmeſſen können.

§ 3. Stellung der Myſterien im Systeme der Chriſtlichen Offenbarung.

1. Es kann nicht in Frage kommen, ob das Chriſtenthum Geheimniſſe dieſer Art enthalte. Ebenſo iſt es aber auch klar, daß nicht alle, ſondern nur diejenigen Wahrheiten deſſelben, auf welche die gegebene Definition paßt, im Gegenſatze zu den übrigen, auf welche ſie nicht paßt, Geheimniſſe im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes genannt zu werden verdienen. Somit haben wir auch das Recht, ſie von den übrigen

Anſchauung des Objectes gewonnenen, ſondern indirecte, analoge, von andern ſehr ungleichartigen Gegenſtänden übertragene ſind. Gerade die eigenthümliche Art der Dunkelheit im Inhalte der Chriſtlichen Geheimniſſe wird alſo durch jene Erklärung noch gar nicht, und die Dunkelheit überhaupt nicht gründlich erklärt. Man muß vielmehr unter dem Modus der objectiven Wirklichkeit nicht nur den Modus der Verbindung zwiſchen Subject und Prädicat, ſondern auch den des ganzen Inhaltes der Begriffe verſtehen. — Wenn man aber die Dunkelheit des Modus der Verbindung nur darin erblickt, daß man die Compoſſibilität des Subjectes und des Prädicates nicht einſehen könne, und beide für unſere Auffaſſung einen anſcheinenden Widerſpruch involviren: ſo hebt man nur ein ganz untergeordnetes, ſecundäres Moment in der Dunkelheit hervor, das zudem nicht überall vorkommt, oder doch in den meiſten Fällen ſaſt ganz durch unſere Forſchung überwunden werden kann. Beſſer würde man dieſe Dunkelheit bezeichnen, wenn man ſagte, ſie ſei derart, daß man die Möglichkeit der Verbindung zwiſchen Subject und Prädicat nicht poſitiv einſehen könne; denn das iſt überall der Fall, wo wir von beiden bloß analoge und daher dunkle Begriffe haben, und der Modus der Verbindung, von dem oben die Rede war, iſt eben die Art und Weiſe, wie die Verbindung nach ihrem Grunde und nach dem Verhältniſſe der termini zu einander als möglich zu denken iſt. — Uebrigens könnte die Verborgeneheit des Modus der Verbindung, wie ſie in der obigen Definition gewöhnlich aufgefaßt wird, auch zu dem Irrthum Veranlaſſung geben, als wenn wir bei den Geheimniſſen in keiner Weiſe dieſen Modus, den Grund und die Art der Verbindung zwiſchen Subject und Prädicat erkannten. Im Gegentheil, in demſelben Verhältniſſe, wie wir Subject und Prädicat mehr oder minder deutlich erkennen, faſſen wir auch den Grund und die Art der Verbindung auf. Wir werden ſpäter vielfach Gelegenheit haben, das nachzuweiſen. In vielen Fällen belehrt uns die Offenbarung ſelbſt, wie über die Wirklichkeit der Verbindung, ſo auch über den Grund deſſelben, wenn auch in der Regel nicht ſo ſehr über den innern als den äußern Grund, namentlich den Finalgrund resp. das Motiv, wodurch die Verwirklichung der Verbindung herbeigeführt wird.

Wahrheiten auszuscheiden und einer besondern Betrachtung zu unterziehen. Gegen diese Ausscheidung werden von verschiedenen Seiten Bedenken erhoben: einerseits im Interesse des Geheimnisses, andererseits im Interesse der Vernunft, je nachdem man behauptet, alle Wahrheiten des Christenthums lägen der Vernunft entweder gleich fern, oder sie lägen ihr alle gleich nahe.

Von einer in jeder Beziehung gleichen Ferne oder Nähe kann offenbar nicht die Rede sein; denn wem könnte es einfallen, zu behaupten, alle Wahrheiten seien gleich schwer oder gleich leicht zu erkennen? Man behauptet also bloß mit Rücksicht auf die durch unsere Definition gesteckten Grenzen, entweder daß alle Wahrheiten des Christenthums über den Gesichtskreis der Vernunft hinaus — oder daß alle innerhalb desselben liegen.

Erstere Auffassung führt zu der Ansicht, das ganze Christenthum sei ein großes Geheimniß, weil es als Ganzes nur durch göttliche Offenbarung erkannt werden könne; denn wenn auch die Unbegreiflichkeit nicht allen Theilen dieses Ganzen gleichmäßig zukomme, so könne sie doch allein keinen bestimmten Maßstab abgeben, um einzelne Theile als besondere Geheimnisse aus dem Ganzen hervorzuhoben¹. — Es ist allerdings richtig, wie wir ja oben selbst nachgewiesen haben, daß die Unbegreiflichkeit allein nicht den Maßstab für die Ausscheidung der Geheimnisse abgeben kann; sie tritt erst in zweiter Linie ausschlaggebend ein, nämlich nach der Nothwendigkeit einer besondern göttlichen Offenbarung zur Erkenntniß der betreffenden Wahrheiten. Ebenso ist es wahr, daß der specifische Inhalt des Christenthums nur durch göttliche Offenbarung erkannt werden kann. Wenn nun die Sache etwa so läge, daß innerhalb des Systems der christlichen Wahrheiten nur einzelne, untergeordnete Zwischenglieder nicht unbegreiflich wären, so könnte man allerdings darum die Stammglieder nicht füglich als einen allein geheimnißvollen — weil nur durch Offenbarung erkennbaren und alsdann auch noch unbegreiflichen — Theil ausscheiden. Im Gegentheil müßte man in diesem Falle sagen, daß jene Zwischenglieder, die ja nur im Ganzen eine Bedeutung haben, ebendeshalb auch an dem geheimnißvollen Charakter desselben participiren. Das Christenthum wäre alsdann nur ein großes Geheimniß. Allein so liegt die Sache keineswegs. Im Gegentheil, das Christenthum enthält nicht bloß einige unbedeutende, sondern sehr viele und wichtige Wahrheiten, die auch durch die Vernunft erkennbar sind: dahin gehört alles, was sich auf die Natur des Menschen,

¹ Vgl. *Beher und Welte's Kirchenlexikon* (1. Aufl.) s. v. *Mysterium*.

seine absolute Abhängigkeit von Gott und das Dasein dieses persönlichen Gottes selbst (abgesehen von der Specification seiner Persönlichkeit in der Trinität) bezieht. Diese Wahrheiten sind nicht bloß Zwischenglieder, sondern sie bilden ein System für sich, einen eigenen Organismus, und sie verhalten sich zu den durch die Vernunft nicht erkennbaren Wahrheiten etwa so, wie der Körper zu der über ihm, allerdings auch zugleich in ihm wohnenden Seele, wie die Basis zu dem über derselben construirten Gebäude oder wie die Vorhalle zum Innern des Tempels. Der geheimnißvolle Theil ist als der höhere zugleich die Seele und das eigentliche Wesen des Ganzen, der demselben seinen Namen gibt und durch den es sich von andern Ganzen specifisch unterscheidet. Wenn ich daher sage, das Christenthum als Ganzes ist geheimnißvoll, ist ein großes Geheimniß, so meine ich damit nicht, daß alles, was am Christenthum ist, Geheimniß sei, sondern nur, daß der höhere, edlere Theil desselben, derjenige Theil, der es specifisch von jedem andern Systeme religiöser Wahrheiten, auch von dem der wahren und reinen Naturreligion, unterscheidet, geheimnißvoll und durch und durch Geheimniß sei: auf ähnliche Weise, wie wir sagen würden, der Mensch, obgleich seinem Körper nach sichtbar, sei in dem höhern Theile seines Wesens, in seiner Seele, unsichtbar. Allerdings, wie ich hier sagen könnte, selbst der Körper, insofern er zum Ganzen gehört, d. h. in seiner Verbindung und Einheit mit der Seele, biete der Forschung auch eine unsichtbare Seite dar, so darf ich ebenso beim Christenthum sagen, die Vernunftwahrheiten desselben seien in ihrer Verbindung und Beziehung zu dem geheimnißvollen Theile auch selbst geheimnißvoll. Aber dann sind sie eben nicht für sich allein betrachtet, sondern es wird streng genommen ihre Verbindung mit den an sich geheimnißvollen Wahrheiten als ein Geheimniß bezeichnet, und der geheimnißvolle Charakter dieser Verbindung kann eben nur dadurch erkannt werden, daß man den geheimnißvollen Charakter des einen Theiles im Gegensatz zum nicht geheimnißvollen des andern studirt und hervorhebt.

Daß das Verhältniß der Vernunftwahrheiten zu den geheimnißvollen derart ist, wie wir es eben beschrieben haben, dies darzulegen, wird eine der ersten Aufgaben unserer Schrift sein. Sie soll eben zeigen, daß das Christenthum in einem gewissen Sinne auf allen Punkten ein großes Geheimniß ist. Dieses verträgt sich aber nicht nur sehr gut mit der andern Wahrheit, sondern es beruht geradezu auf dieser Wahrheit, daß es nämlich auch besondere Geheimnisse im Christenthume gibt.

2. Wie wir nun hier gegen die Ausscheidung bestimmter Geheimnisse aus der Summe der christlichen Wahrheiten im Interesse des geheimniß-

vollen Charakters des ganzen Christenthums Protest erheben sahen, so müssen wir andererseits noch oft hören, alle Wahrheiten des Christenthums lägen der Vernunft ebenso nahe, wie ein Theil derselben ihr nahe liegt.

Man will zwar nicht läugnen, daß die Vernunft, um gewisse Wahrheiten des Christenthums zu erreichen, mehr als bei andern der Offenbarung bedürftig sei. Man behauptet sogar ausdrücklich, daß die Vernunft sie aus sich nicht habe finden können, daß sie ihr vor der Offenbarung verborgen gewesen seien. Nach der Offenbarung aber, fügt man hinzu, und ihrem Fingerzeige folgend könne die Vernunft das Auge auf sie hinrichten und durch angestrenzte Betrachtung sie wirklich erschauen. Und es ist allerdings nicht zu bestreiten, daß dies bei einigen durch das Christenthum offenbarten Wahrheiten tatsächlich der Fall ist. Aber es sind dies doch nur solche Wahrheiten, welche in der Tragweite unseres natürlichen Auges liegen; es sind also keine absoluten Geheimnisse, weil die Vernunft sie, wenn auch nicht ohne fremde Beihilfe, so doch durch ihr inneres Licht erreichen kann, da sie ja nach der Offenbarung nur deutlicher in dem Gesichtskreis der Vernunft hervortreten. Zwischen ihnen und den vor der Offenbarung von uns entdeckten Wahrheiten besteht daher kein wesentlicher Unterschied; sie sind Vernunftwahrheiten ebenso gut wie diese. Durch sie hat uns die Offenbarung nicht die Aussicht in ein neues, ganz unbekanntes Gebiet geöffnet; sie hat bloß die Vernunft großgezogen und derselben zur Beherrschung ihres eigenen Gebietes verholfen.

Alein so gering dürfen wir den Reichthum und die Größe der göttlichen Offenbarung nicht anschlagen, daß wir behaupten wollten, sie habe der Vernunft nur auf deren eigenem Gebiete zu einem erweiterten Fernbild verholfen. Wir wären undankbar, wollten wir ihr dafür allein danken und der vermeintlichen Größe unserer Vernunft zuliebe die unaussprechlichen „Reichthümer Christi“ auf ein so geringes Maß beschränken. Ungleich mehr sind wir ihr zum Danke verpflichtet für die Mittheilung von Wahrheiten, die ganz außer dem Bereiche unserer vernünftigen Forschung liegen, die das Auge der Vernunft selbst bei der größten Anstrengung und der besten Anleitung nie erreichen kann. Wir müssen ihr um so mehr dafür danken, als gerade diese über die Vernunft absolut hinausliegenden, diese übervernünftigen Wahrheiten zugleich erhabener und werthvoller sind als die rein vernünftigen, und als deshalb auch die geringste Kenntniß von ihnen die größte Werthschätzung unsererseits in Anspruch nimmt.

In der That, gerade die objective Erhabenheit und Größe gewisser Wahrheiten des Christenthums ist es, welche sie über den Gesichtskreis un-

ferer Vernunft erhebt. Was die endliche Vernunft wegen ihrer Endlichkeit nicht erreichen und fassen kann, das muß eben höher liegen als alles, was sie zu erreichen vermag. Die Uebervernünftigkeit ist eine Folge und darum auch das beste Zeichen der Größe und Erhabenheit einer Wahrheit. Sie fällt zusammen mit der Uebernatürlichkeit, worin die objective Erhabenheit einer Sache ausgesprochen ist. Läugnet man die Uebervernünftigkeit eines Theiles der christlichen Wahrheiten, so nimmt man ihnen damit auch die übernatürliche Größe und Erhabenheit, ihren innern Gehalt und Reichthum; und umgekehrt, läugnet man die Uebernatürlichkeit dieser Wahrheiten, so fällt damit auch die Uebervernünftigkeit derselben, so verschwindet die absolute Nothwendigkeit und der höchste Werth der Offenbarung selbst.

§ 4. Leitende Grundsätze und Methode unserer Behandlung der Mysterien.

Damit haben wir nicht nur erkannt, daß wir die Mysterien des Christenthums als eine besondere Klasse seiner Wahrheit ausscheiden dürfen; wir haben auch den Grund gefunden, weshalb eine solche Ausscheidung und eine specielle Betrachtung derselben nützlich und erspriesslich, wenn nicht nothwendig ist.

Wenn wir die Geheimnisse von den übrigen Wahrheiten des Christenthums ausscheiden, so thun wir das eben zu dem Zwecke, um sie in ihrer übernatürlichen Größe und Erhabenheit aufzufassen und darzustellen. Wir vertrauen, die Geheimnisse des Christenthums in ein selbständiges, wohlgeordnetes System bringen zu können, worin sie als ein großer mystischer Kosmos erscheinen, der über dem Kosmos der für das sinnliche Auge sichtbaren Natur und der nur für die Vernunft sichtbaren Geisterwelt aus den Tiefen der Gottheit sich aufbaut. Wir glauben, daß für die wissenschaftliche Auffassung des Christenthums, für die Theologie, nichts wichtiger und segensreicher und heutzutage insbesondere nichts zeitgemäßer ist als gerade diese specielle, zusammenhängende Behandlung der Geheimnißlehren.

Man dringt heutzutage so sehr auf strenge Scheidung der einzelnen Wissenschaften; man will, daß die Wissenschaften zum vollen und klaren Selbstbewußtsein in ihrem Gegensatze zu andern kommen sollen. Wie kann aber die Theologie eine eigene Wissenschaft bilden und sich namentlich von der Philosophie objectiv unterscheiden, wenn sie sich nicht deutlich eines eigenen Gebietes bewußt wird, auf dem sie allein zu Hause ist und wohin ihr die Philosophie nicht zu folgen vermag? Und wo liegt dieses ihr eigenthümliche Gebiet, wenn nicht in den Geheimnißlehren?

Dieses klare Selbstbewußtsein der Theologie ist aber ferner auch deshalb nothwendig, damit sie auf ihrem eigenthümlichen Gebiete recht heimisch werde und es zu einer echt wissenschaftlichen Gestaltung desselben bringe.

Die Behandlung derjenigen Lehren des Christenthums, die wirklich Geheimnisse in dem erklärten Sinne sind, kann nicht fruchtbar und gedeihlich werden, wenn man nicht genau die Stellung fixirt und im Auge behält, in der die Vernunft und die natürlichen Objecte zu diesen übervernünftigen und übernatürlichen Objecten stehen. Wo das nicht geschieht, liegt die Gefahr nahe, die höhern Objecte mit den niedern zu vermengen, sie ganz in den Gesichtskreis der Vernunft herabzuziehen und auf gleiche Weise mit den übrigen zu behandeln. Die Folge davon ist, daß sie dem betrachtenden Auge in einem falschen Lichte erscheinen, und anstatt in ihrer wunderbaren Größe und Harmonie sich demselben darzubieten, erst recht verworren und verzerrt, wenn nicht geradezu verunstaltet werden; daß sie, anstatt lichter, immer dunkler werden.

Die Geheimnisse werden erst licht, wenn wir sie recht als Geheimnisse erkennen, wenn wir deutlich einsehen, wie hoch sie über unsern Gesichtskreis erhaben und wie sehr sie von allen Objecten innerhalb desselben verschieden sind. Und wenn wir dann auf den Flügeln des Glaubens den Abgrund, der uns von ihnen trennt, überschreiten und im Lichte des Glaubens sie unserem Auge entgegentreten lassen: dann werden sie sofort sich uns auch in ihrer wahren Gestalt, in ihrem himmlischen Wesen darstellen. Gerade dann, wenn wir deutlich einsehen, wie tief das Dunkel ist, womit der Himmel seine Geheimnisse vor unserer Vernunft umhüllt, werden sie uns im Lichte des Glaubens wie leuchtende Sterne aufgehen, die unter sich ein eigenes, wunderbares System bilden und nur in diesem Systeme nach ihrer vollen Kraft und Bedeutung erkannt werden können. Je mehr wir endlich in der Uebervernünftigkeit die Uebernatürlichkeit dieser Geheimnisse uns zum Bewußtsein bringen, desto weniger wird das Dunkel der Unbegreiflichkeit, das sie immer noch umgibt, uns drücken und verwirren; wissen wir doch, daß die Unbegreiflichkeit eben mit zu ihrer Erhabenheit gehört. Sofern aber diese Unbegreiflichkeit anscheinende Widersprüche enthält, wird sie immer mehr schwinden, je mehr wir, die Erhabenheit der Gegenstände im Auge behaltend, uns hüten, sie mit den Gegenständen unserer natürlichen Wahrnehmung zu verwechseln oder sie mit dem Maßstabe der letztern zu messen, und je mehr wir uns bestreben, das Natürliche unter Anleitung des Glaubens nur als Gleichniß auf sie zu übertragen.

Von solchen Betrachtungen geleitet, wollen wir nun den Versuch machen, gerade durch genaue Fixirung des geheimnißvollen Charakters der höhern christlichen Wahrheiten sie von ihrer Lichtseite in ihrer übernatürlichen Größe und wunderbaren Harmonie darzustellen.

Wir haben aus den Mysterien neun ausgewählt als die hervorragenden, auf welche sich alle übrigen zurückführen lassen. Bei jedem einzelnen haben wir uns bemüht, seinen übernatürlichen, geheimnißvollen Charakter nachzuweisen und zu bestimmen, um uns dadurch den Weg zu bahnen, den Inhalt desselben so klar und licht darzustellen, wie es bei dem Dunkel, das ihn umgibt, und bei unsern schwachen Kräften möglich ist. Das Licht, das wir so aus der Betrachtung jedes einzelnen Geheimnisses schöpfen, verbreitet sich dann von selbst über den innigen Zusammenhang und die wunderbare Harmonie, die sie alle durchwaltet, und so fügen sich die einzelnen Bilder zu einer geordneten Galerie zusammen, welche alles umfaßt, was die Theologie Herrliches und Erhabenes vor allen andern Wissenschaften, besonders auch vor der Philosophie, voraus hat.

Zweites Hauptstück.

Das MYSTERIUM der heiligsten Dreifaltigkeit.

Nemo novit Filium nisi Pater: neque Patrem
quis novit, nisi Filius, et cui voluerit Filius
revelare (Matth. 11, 27).

A. Das Dunkel des MYSTERIUMS.

§ 5. Directer Beweis der Indemonstrabilität des MYSTERIUMS.

Wir beginnen mit dem anbetungswürdigen MYSTERIUM der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Das erste, was wir zu thun haben, besteht darin, daß wir den geheimnißvollen Charakter dieser Lehre beweisen und erklären.

Der Gedanke, die Dreifaltigkeit der Personen in der einen göttlichen Natur durch Vernunftgründe zu beweisen, ist schon oft bei christlichen Philosophen aufgetaucht, und bis auf die jüngste Zeit herab schienen manche Apologeten mit demselben sehr befreundet zu sein. Am krassesten trat er bei Raimundus Lullus hervor; am reinsten und glücklichsten scheinen¹ der hl. Anselm und Richard von St. Victor, die Vorläufer und zum Theil Bannerträger der Scholastik, denselben verfolgt zu haben. In der neuern Zeit hat namentlich die Günther'sche Schule den Versuch gemacht, diese wie alle andern Geheimnißlehren des Christenthums in evidente, selbstverständliche Vernunftwahrheiten umzuwandeln.

Es bedarf jedoch nur einer einfachen Betrachtung der Glaubenslehre, wie sie uns von der Kirche vorgelegt wird, um einzusehen, daß nicht die Trinität, wohl aber die Unbeweisbarkeit derselben sich theologisch und philosophisch streng beweisen läßt. Das ist die einstimmige, entschiedene Ansicht fast aller Theologen vom hl. Thomas herab bis nahe an die neueste

¹ Denn wir glauben, daß ihr Verfahren eine Deutung zuläßt, welche die Prä-
tension einer rein rationalen Demonstration ausschließt. Doch darüber später.

Zeit¹, eine Anſicht, die auch ein Provincialconcil vor kurzem ausdrücklich functionirt hat und deren Säugnung ſelbſt in der abgeſchwächteſten Form jüngſt noch cenſurirt worden iſt².

Was lehrt die Kirche über die heiligſte Dreifaltigkeit? Es gibt in Gott eine Weſenheit, eine Natur in drei Hypoſtaſen oder Perſonen. Jede Perſon hat die ganze Natur in ihrer ganzen Vollkommenheit, mit ihrer ganzen Allmacht, Weiſheit und Güte. Wie die Natur ſelbſt allen drei Perſonen gemeinſchaftlich iſt, ſo iſt es auch die göttliche Wirkſamkeit nach außen, welche nur durch die Kraft der gemeinſchaftlichen Natur ausgeübt wird. Vater, Sohn und der Heilige Geiſt ſind ein Princip aller Dinge: *unum universorum principium*³.

Daraus folgt, daß aus den Werken Gottes nach außen auch nur die Einheit der göttlichen Natur, keineswegs aber die Unterſchiede der göttlichen Perſonen erkannt werden können. Oder kann man aus den Werken Gottes auf etwas anderes ſchließen, als auf die Kraft, durch welche ſie hervorgebracht werden, auf die Allmacht, die ſie ins Daſein ruft, auf die Weiſheit, die in ihnen widerſtrahlt, auf die Güte, die ſie belebt und beſeligt; mit einem Worte, kann man zur Erklärung der Schöpfung etwas anderes fordern als die Exiſtenz einer unendlich vollkommenen, außer- und überweltlichen Kraft? Freilich darf dieſe Kraft keine bloße Form, ſondern ſie muß eine Subſtanz ſein, ein in ſich ſelbſt ſubſiſtirendes, von der Welt verſchiedenes Weſen. Die Vernunft erkennt nicht eine abſtracte Gottheit, ſondern den concreten, beſtimmten, wirklichen Gott, weil nur der concrete, wirkliche Gott Schöpfer der Welt ſein kann. Keineswegs aber erkennt ſie, daß dieſer eine Gott in drei Perſonen ſubſiſtirt. Man beweist, daß die göttliche Natur in ſich ſelbſt, nicht in einem real von ihr verſchiedenen Subjecte ſubſiſtirt; man beweist nicht, wie ſie in ſich ſelbſt ſubſiſtirt, ob ſie

¹ Vgl. Thomas von Aquin (Disp. de verit. q. 10, art. 19; Super Boeth. de Trinit. q. 1, art. 4), Suarez (De Trinit. l. 1, c. 11. 12), Dib. Ruiz de Montoya (De Trinit. disp. 41 ſqq.), die überhaupt am beſten unſere ganze Frage behandeln; Denzinger (Relig. Erkenntniß II, 91—116), der mit großer Erudition und Gründlichkeit die einzelnen Theologen durchgeht; Schöeben (Dogmatik I, § 64).

² Conc. Prov. Colon. a. 1860, Decr. part. 1, tit. 2, c. 9, p. 21. — Propp. Rosminianae damn. 14. Dec. 1887 n. 25: Revelato mysterio SS. Trinitatis potest ipseus existentia demonstrari argumentis mere speculativis, negativis quidem et indirectis, huiusmodi tamen, ut per ipsa veritas illa ad philosophicas disciplinas revocetur atque fiat propositio scientifica, sicut ceterae; si enim ipsa negaretur, doctrina theosophica non modo incompleta remaneret, sed etiam omni ex parte absurditatibus scotens annihilaretur.

³ Conc. Lat. IV, c. 1 de fide.

in einem oder in mehreren Subjecten subsistirt, ob sie einem oder mehreren Subjecten angehört. Daraus, daß die göttliche Natur nach außen wirksam und freigebig erscheint, erkennt man sie als höchst selbständig und persönlich; keineswegs aber folgt daraus, daß sie in ihrem eigenen Schoße productiv sein und sich selbst mittheilen könne oder müsse.

Allerdings sagt der Apostel: „Das Unsichtbare Gottes wird in den geschaffenen Dingen geistig erschaut.“¹ Aber was ist dieses Unsichtbare Gottes? Es ist namentlich seine „ewige Kraft und Vorsehung“, dasjenige, was in den Werken Gottes hervortritt, wodurch die Werke hervor gebracht werden. Die Gottheit ist unsichtbar in sich selbst, sichtbar bloß in ihren Werken. Aber eben weil sie in sich selbst unsichtbar bleibt, weil wir sie durch die Werke nur in gebrochenen Strahlen, nicht an sich in ihrer reinen Lichtfülle erkennen, die Personen aber zum „An sich“ der Gottheit gehören, bleiben dieselben absolut unsichtbar. So sichtbar und zugänglich Gott ist in dem Strahlenkranze, mit dem er sich in seinen Werken umgeben hat, so wohnt er doch in sich selbst nach dem Apostel „in einem unzugänglichen Lichte, wo ihn kein Mensch gesehen hat und auch nicht sehen kann“². Darum sagt der hl. Johannes mit Recht: „Gott hat niemand jemals gesehen; der eingeborene Sohn, der in seinem Schoße wohnt, hat von ihm erzählt“³; und noch deutlicher der Sohn Gottes selbst: „Niemand kennt den Sohn als der Vater, und niemand kennt (von Natur) den Vater als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will.“⁴ Nur die göttlichen Personen selbst, die in dem unzugänglichen Lichte der Gottheit wohnen, können also sich selbst in ihrem Unterschiede und ihren gegenseitigen Beziehungen erkennen; nur der Vater und der Sohn und der von beiden ausgehende Geist, welcher „im Innern Gottes wohnt und die Tiefen der Gottheit erforscht“⁵, nur sie erkennen einander aus sich; alle geschaffenen Geister, nicht der menschliche allein, erkennen diese Personen bloß durch deren gnädige Offenbarung, nicht auf dem Wege des Schauens oder des Forschens, sondern ausschließlich auf dem Wege der Erfahrung aus positiver Mittheilung Gottes.

Die Vernunft sieht also selbst ein, daß sie aus sich nicht zur Erkenntniß der Dreifaltigkeit gelangen kann; und die Offenbarung erklärt wiederum ihrerseits, daß es ihr allein zusteht, dieses Geheimniß zu enthüllen. Die natürliche Vernunft erkennt bloß die Natur Gottes, und auch diese nur

¹ Röm. 1, 20.² 1 Tim. 6, 16.³ Joh. 1, 18.⁴ Matth. 11, 27.⁵ 1 Kor. 2, 10.

nach ihrer Außenseite, als die höchste Ursache der geschaffenen Natur, ohne in die innern Tiefen der Gottheit eindringen zu können; staunend und anbetend muß sie vor dem undurchdringlichen Schleier, der das Angeſicht Gottes bedeckt, ſtehen bleiben, bis Gott in ſeiner Gnade ſich herabläßt, mit eigener Hand dieſen Schleier zu lüften, bis er ſelbſt ſein Inneres aufſchließt, um uns die unbegreiflichen Geheimniſſe deſſelben jezt im ahnungsvollen Dunkel des Glaubens, dereinſt in der lichten Klarheit ſeiner Anſchauung zu zeigen.

Ja, das Geheimniß iſt ſo groß und erhaben, daß die Vernunft ohne vorübergehende Offenbarung daſſelbe nicht einmal ahnen kann. In der ganzen geſchaffenen Welt findet ſich nichts, wodurch man auf den Gedanken einer Dreifaltigkeit der Perſonen in Gott gebracht werden könnte. Nirgendwo finden wir eine Natur in drei Perſonen; und nicht nur finden wir thatſächlich nichts Derartiges, ſondern es iſt auch in den Geſchöpfen eine ſolche Erſcheinung abſolut undenkbar. In dem unendlichen Reichthume der göttlichen Natur allein iſt es möglich, daß die eine Natur drei Perſonen zugleich conſtituire. Aber auch dieſe Möglichkeit können wir natürlicherweiſe nicht poſitiv einſehen oder beweifen. Nachdem wir einmal durch den unfehlbaren Glauben von der Wirklichkeit der Dreifaltigkeit überzeugt ſind, müſſen wir auch die widerſpruchsloſe Möglichkeit deſſelben präſumiren; wir können ferner, aber nur mit der ganzen Anſtrengung der gläubigen Vernunft, die Inconcludenz der Gründe, mit denen man einen Widerſpruch im Gegenſtande unſeres Glaubens darthun will, mit Beſtimmtheit nachweiſen. Allein ohne die Offenbarung oder abgeſehen von ihr haben wir nichts, was uns auch nur den Gedanken an die Möglichkeit einer Dreipерſönlichkeit in Gott naheulegen vermöchte.

Man könnte mir antworten, auch bei den Eigenſchaften der göttlichen Natur, z. B. bei der Allgegenwart, Ewigkeit, Freiheit, können wir die Möglichkeit und Widerſpruchsloſigkeit nicht poſitiv begreifen und beweifen, und doch können wir dieſelben mit der natürlichen Vernunft nicht nur ahnen, ſondern auch ganz beſtimmt und ſicher erkennen. Allein zuerſt iſt die Unbegreiflichkeit dieſer Gegenſtände nicht ſo tief wie die der Dreifaltigkeit; für das Licht ſowohl wie für das Dunkel in denſelben finden ſich faſt immer ſtarke Analogien in der geſchaffenen Welt. Dann aber — und das iſt die Hauptſache — haben wir in unſerer Vernunft Gründe, welche uns zwingen, die Wirklichkeit dieſer Gegenſtände und damit auch die Möglichkeit anzunehmen. Gott muß allgegenwärtig, ewig, frei ſein, weil er ſonſt nicht die ſchöpferiſche Urſache der Welt ſein könnte. Haben wir aber

auch in unserer Vernunft einen nothwendigen Grund, die Wirklichkeit der Dreifaltigkeit anzunehmen? Nein; das ist es eben, was wir oben als unstatthaft bewiesen haben und was wir jetzt noch näher erklären wollen, indem wir die Gründe, welche dafür geltend gemacht werden, auf ihre Beweiskraft prüfen.

§ 6. Indirecter Beweis der Indemonstrabilität des Geheimnisses; Kritik der Versuche, es mit der bloßen Vernunft aufzuweisen.

Die Dreifaltigkeit der Personen ist in Gott objectiv nothwendig; sie ist so nothwendig wirklich wie die göttliche Natur, die in der That nur in drei Personen subsistiren kann. Sie muß also auch einen nothwendigen objectiven Grund haben. Aber hier kommt es nicht darauf an, ob dieser Grund objectiv vorhanden ist, sondern ob er auch für uns, subjectiv, natürlicherweise als solcher erkennbar sei¹. Das letztere ist es, was wir läugnen und was man uns beweisen mußte.

Wir übergehen eine Menge von Beweisen, welche in der neuern Zeit vorgebracht worden sind, die aber, weil von falschen philosophischen Principien ausgehend und das Dogma verdrehend, hier gar nicht in Betracht kommen können. Wir halten uns bloß an diejenigen, welche auch das gesunde Auge eines aufrichtig gläubigen Christen zu bestechen im Stande sind, und deren Erörterung einiges Licht auf die Natur des Dogmas sowohl wie auf die seiner Erkennbarkeit werfen muß.

Alle diese Beweise müssen zu ihrem Ausgangspunkte die Natur Gottes nehmen, wie sie von uns aus ihren Werken erkannt wird; für die natürliche Erkenntniß Gottes gibt es nun einmal kein anderes Medium. Wer dieses nicht zugibt, kann von vornherein nicht zum Beweise zugelassen werden, weil er den Beweis nicht, wie es doch die Natur desselben verlangt, mit einem schon bekannten Princip antreten will. Dies aber einmal vorausgesetzt, werden wir sehen, daß man beim Beweise entweder sich immer in einem Kreise herumbewegt und die reale Dreifaltigkeit im Widerspruche mit dem Dogma als bloße Momente im Entwicklungs- oder Offenbarungsproceß der göttlichen Natur darstellt, oder, wo man dem Dogma treu bleiben will, nur durch einen Sprung aus diesem Kreise heraus-

¹ So sagt Scotus sehr treffend von Richard von St. Victor, daß derselbe *rationes necessarias* für die Trinität anführe, aber nicht *evidenter necessarias*, weil die Principien, von denen er ausgehe, nicht evident seien (3, dist. 24, q. un., n. 20; 1, dist. 42, q. un., n. 4; Report. q. 2, prol. n. 18).

kommt, indem man, sei es verstoßen, sei es unwillkürlich, einen Glaubenssatz hereinzieht und dadurch den Faden des reinen Vernunftbeweises abbricht¹.

1. Gott als die höchste Ursache der Welt, sagt man zuerst, muß, wie alle andern Vollkommenheiten, die wir in den Geschöpfen finden, so auch das Leben im höchsten Sinne besitzen; er muß ein lebendiger Gott sein. Das Leben aber ist Bewegung oder Thätigkeit von innen heraus. Wie wäre aber in Gott Bewegung anders als in dem Proceß des Hervorgehens der Personen, wie Thätigkeit ohne Production der Personen möglich? Einige fügen hinzu, das Leben sei ohne eine gewisse reale Mannigfaltigkeit von Momenten, ohne Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen nicht denkbar. Gott würde daher als eine todtte Monas, eine starre, unbewegliche Einheit erscheinen, wenn man ihn nicht in der Dreifaltigkeit der Personen dächte.

Wer wollte läugnen, daß die Production der Personen in Gott mit seiner unendlichen Lebendigkeit zusammenhänge, ja daß in ihr die Lebendigkeit Gottes in ihrer ganzen Fülle sich kundgebe? Wer wollte also auch läugnen, daß wir nur einen höchst unvollkommenen Begriff von der Lebendigkeit Gottes hätten, wenn wir nicht die Dreifaltigkeit der Personen erkannten? Ist doch die Zeugung auch auf geschöpflichem Gebiete der höchste Lebensact. Aber warum? Weil sie eben eine Lebensmittheilung, eine Fortpflanzung des vorhandenen Lebens ist. Der das Leben mittheilende Act setzt in dem zeugenden Individuum schon ein Leben voraus, das nicht in der zeugenden Thätigkeit selbst besteht, das vielmehr derselben zu Grunde liegt. Auch in Gott müssen wir also ein Leben anerkennen, das nicht formell in der Production neuer Personen besteht, das ihr vielmehr zu Grunde liegt; ein Leben, das der Vater besitzt und dem Sohne mittheilt; ein Leben, das auch dem Heiligen Geiste zukommt, obgleich er keine Person mehr producirt. Es ist das Leben der göttlichen Natur und wie diese allen drei göttlichen Personen gemeinschaftlich. Die göttliche Natur als solche können und müssen wir uns schon als lebendig denken, abgesehen von der Mittheilung derselben von einer

¹ Man kann von allen diesen Beweisen sagen, was v. Ruhn (Christl. Lehre von der Trinität S. 504) bei einer ähnlichen Gelegenheit sehr treffend bemerkt, daß sie die falsche Auffassung und die Verdrehung des Dogmas in sich tragen, wie die Concupiscenz die Sünde, insofern sie nämlich, consequent bis zu ihrem Ziele fortgeführt, so nothwendig zum Irrthum führen, wie die Concupiscenz in diesem Falle zur Sünde führt. Man sieht das an der Trinität Abälards, Bessings (in seiner Erziehung des Menschengeschlechtes), zum Theil auch an der Gäntherischen.

Person an die andere; und nur dieses Leben der Natur als solcher ist es, was wir aus dem Begriffe Gottes als der höchsten Ursache der geschaffenen Dinge erschließen können. Die innere Mittheilbarkeit, Productivität und Fruchtbarkeit ist eine Eigenschaft dieses Lebens, die nicht in seiner Offenbarung nach außen aufgeschlossen ist, die in seinen eigenen Tiefen verborgen liegt und daher auch nicht aus seiner äußern Offenbarung erschlossen werden kann; sie ist und bleibt für die Vernunft ein absolutes Geheimniß.

Wie falsch es ist, daß man sich in Gott das Leben nur in der Dreifaltigkeit der Personen denken könne, geht schon daraus hervor, daß im Alten Bunde Gott sich stets als einen lebendigen Gott darstellte und bezeugte und als solcher von den Juden anerkannt und begriffen wurde, ohne daß die Dreieit der Personen distinct geoffenbart oder wenigstens von der großen Masse aufgegriffen und verstanden gewesen wäre. Das gilt auch allen denjenigen, welche behaupten, man könne gar keinen richtigen und wahren Begriff von dem wirklichen Gott haben, ohne ihn als dreipersonlich zu erkennen. Die Juden hatten diesen wahren Begriff, ohne das letztere zu wissen. Freilich war ihr Gottesbegriff in dieser Hinsicht nicht adäquat und vollständig, aber darum doch noch keineswegs falsch; so richtig war er, daß er als Vorstufe benutzt werden konnte für die Enthüllung des vollern und klarern Begriffes, die im Christenthum stattfinden sollte. Unrichtig wird der Begriff erst dadurch, daß man ihn gegen seine Weiterführung und Fortbildung abschließt, indem man eine Mittheilung des göttlichen Lebens an verschiedene Personen geradezu läugnet. Das thaten die Juden später im Angesichte der christlichen Offenbarung, und mit ihnen die Arianer, und so mußte die Kirche ihnen gegenüber den Begriff der göttlichen Einheit als einer unbeweglichen, unmittheilbaren verdammten und ihn als einen Fabel gegen die durch die Offenbarung erkannte Fruchtbarkeit des göttlichen Lebens brandmarken.

Wie können wir denn aber nun das Leben der göttlichen Natur, wenn es nicht in der Production und der Wechselwirkung der göttlichen Personen besteht, noch erklären? Wie werden wir da noch den Begriff des Lebens als einer innern Bewegung festhalten können? Wenn man das Leben eine Bewegung nennt, so muß man genau das Bild von der Sache, das Zufällige von dem Wesentlichen unterscheiden. Das Leben ist eine Thätigkeit des lebendigen Wesens, eine Thätigkeit von innen heraus und im Innern verbleibend. Weil nun alle sichtbare Thätigkeit eben durch die Bewegung, die sie hervorbringt, sich kundgibt, weil ferner mit jeder

geschaffenen Thätigkeit ein wirklicher Uebergang von der Potenz zum Acte stattfindet, so bezeichnen wir überhaupt jede Thätigkeit als eine Bewegung und die Lebensthätigkeit als eine immanente Bewegung. Da aber in Gott kein Uebergang von der Potenz zum Acte denkbar ist, und er nichtsdestoweniger oder vielmehr gerade deshalb die lauterste und vollkommenste Thätigkeit hat, da er seine Thätigkeit selbst ist, so muß er auch das reinste und lauterste Leben haben, ja das Leben selbst sein, ohne daß in seinem Leben eine wirkliche Bewegung stattfände. Seine immanente Thätigkeit, sein Leben, weil das eines reinen Geistes, besteht im Erkennen und Wollen. Diese Erkenntniß und dieses Wollen denken wir uns als aus ihm hervorgehend nach Analogie der entsprechenden Thätigkeit der Geschöpfe; in der Wirklichkeit ist beides eins und dasselbe mit seinem Wesen. Aber so wenig seine Thätigkeit durch diese Identität aufhört, wahre Thätigkeit zu sein, ebensowenig hört sie auch auf, wahres Leben zu sein; vielmehr wird sie erst hierdurch vollkommen immanent und somit auch Leben im höchsten Sinne des Wortes.

2. Wir haben also dargethan, daß das für uns natürlich erkennbare Leben Gottes noch keineswegs zum Schlusse auf die immergöttlichen Personalproductionen berechtigt. Der von uns belämpfte Einwurf enthielt aber weiterhin auch die Behauptung, eine Thätigkeit lasse sich nicht denken ohne Product, das aus derselben hervorgehe; folglich müßten wir auch in Gott ein Product der erkennenden und wollenden Thätigkeit annehmen, als Product der ersten das Wort, als Product der zweiten den Heiligen Geist. Allein zuvörderst bemerkte man, daß, wenn in Gott jede Thätigkeit ein von dem thätigen Subject verschiedenes, von ihm ausgehendes Product verlangt, dann auch der Sohn und der Heilige Geist, weil beide die erkennende Thätigkeit haben, ein von ihnen verschiedenes Wort aussprechen, und der Heilige Geist, weil auch er die wollende Thätigkeit hat, noch einen von ihm verschiedenen Geist ausschauen müßte. Demnach würde also das Argument unserer Gegner nicht bloß eine Trinität, sondern eine Quinternität, ja, consequent durchgeführt, eine unendliche Zahl von Personen in Gott beweisen. Dasselbe muß also wohl einen verborgenen Fehler haben, und dieser Fehler besteht eben in der unbeweisbaren Supposition, daß eine Thätigkeit ohne ein aus derselben hervorgehendes Product nicht gedacht werden könne.

Gott ist von Ewigkeit her thätig, er schaut sich selbst und liebt sich selbst. Schauen und lieben sind aber nach unsern Begriffen immer eine Thätigkeit, abgesehen davon, ob durch das Schauen und Lieben

etwas wirklich producirt wird oder nicht. So können wir also Gott als unendlich thätig in der Erkenntniß und Liebe seiner selbst auffassen, ohne dadurch zur Annahme einer realen Production in Gott gedrängt zu werden. Allerdings ist es thatsächlich wahr, daß die göttliche Erkenntnißkraft und der göttliche Wille auch reale Producte hervorbringen. Aber als solche haben wir nicht den göttlichen Erkenntnißact, sondern das Wort, worin er sich ausspricht, nicht die Liebe, sondern den Hauch, in dem sie sich offenbart und ausgießt, zu betrachten. Es wäre also zu beweisen, daß die göttliche Erkenntniß sich nothwendig in einem von dem Sprechenden verschiedenen Worte aussprechen, die göttliche Liebe sich nothwendig in einem von dem Hauchenden verschiedenen Hauche ausströmen müsse. Hier liegt der Angelpunkt, um den sich alles dreht und auf den man doch zu wenig achtet. So muß man die Frage formuliren, wenn man sie gründlich beantworten will. Aber man braucht ihr auch nur offen ins Gesicht zu sehen, um zu erkennen, daß sie für die bloße Vernunft der Creatur unlösbar ist. Aus den äußern Offenbarungen und Producten Gottes erkennen wir die unendliche Weisheit, die sich in ihnen ausdrückt, die ewige Liebe, die in ihnen sich ausströmt; nicht aber können wir aus ihnen die innern Offenbarungen und Producte Gottes erkennen; wir sehen daraus nicht, daß Gott auch in seinem Innern seine Erkenntniß in einem ihm gleichen Bilde ausdrückt, seine Liebe in einem persönlichen Hauche ausströmt, geschweige denn, daß er dieses thun müsse.

Es ist auffallend, wie gerade der hl. Anselmus, welcher vor allen andern von dieser Seite die Dreifaltigkeit in Gott nicht nur erklären, sondern mit nothwendigen Gründen beweisen wollte, diesen Punkt übersehen hat. Bei ihm kann man, namentlich wenn man ihn mit dem hl. Thomas vergleicht, den Fehler, der hier gewöhnlich begangen wird, am deutlichsten erkennen. Mit unvergleichlicher Präcision und Schärfe entwickelt er in den ersten Capiteln seines Monologiums den Gang der natürlichen Erkenntniß Gottes aus den Geschöpfen. Er zeigt, daß wir uns Gott als die einfachste und vollkommenste Substanz denken müssen, die mit Erkenntniß und Liebe begabt oder vielmehr ihre Erkenntniß und Liebe selbst sei. Er behauptet nicht, daß das Verbum formell die göttliche Weisheit sei, sonst wäre ja der Vater weise durch den Sohn, was er ausdrücklich in Abrede stellt. Aber er beweist auch mit keiner Silbe, daß man sich die göttliche Weisheit und Erkenntniß nicht denken könne ohne ein aus ihr hervorgehendes Wort, welches dem ursprünglichen Inhaber derselben als Product gegenüberträte. Er macht also hier einen Sprung, indem er aus dem

Glauben die Idee einer realen Production des Erkenntnißwortes hinzunimmt¹. Der hl. Thomas hat in ſeiner Summa dieſen Fehler deutlich erkannt und ſorgfältig gemieden. Er entwickelt mit rein philoſophiſchen Argumenten alles, was ſich auf die Natur Gottes ſowie auch auf ſeine Erkenntniß und Liebe bezieht. Sobald er aber zur Trinität übergeht, nimmt er ausdrücklich aus der übernatürlichen Offenbarung die Idee der Ausgänge und Productionen herüber², und dann argumentirt er auf dieſelbe Weiſe wie Anſelmus weiter, um die ganze Lehre von der Trinität zu entwickeln.

Ganz ähnlich wie mit dem Verfahren des hl. Anſelmus verhält es ſich mit den neuern Conſtructionen der Trinität aus dem göttlichen Selbſtbewußtſein. Es iſt am Ende auch dasſelbe Verfahren, nur in andern Ausdrücken. Man ſagt: Indem Gott ſich ſeiner ſelbſt bewußt iſt, ſich ſelbſt denkt und erkennt, ſtellt er ſich ſeinen Gedanken gegenüber; dieſer Gedanke muß ebenfalls perſönlich ſein, weil alles, was in Gott iſt, Gott ſelber iſt; ebenſo muß die Liebe, durch welche Gott ſich ſelbſt und ſeine Erkenntniß umfängt, eine perſönliche ſein aus demſelben Grunde; und ſo haben wir in Gott drei Perſönlichkeiten oder Perſonen. Wenn das Argument auch noch in andern Formen vorgebracht wird, ſo kann dieſe doch für alle gelten; jedenfalls iſt keine andere beſſer oder glücklicher.

Wenn man z. B. ſagen wollte: Im Selbſtbewußtſein erſcheint Gott als Subject und Object; beides, Subject und Object, muß in Gott eine Perſon ſein, ſolglich haben wir zwei Perſonen — ſo iſt das offenbar höchſt ungereimt; denn darin gerade beſteht das Selbſtbewußtſein, daß eine und dieſelbe Perſon ſich zum Objecte ihrer Erkenntniß macht; im Selbſtbewußtſein ſtellt man nicht einen andern, ſondern ſich ſelbſt ſich gegenüber.

Rehren wir alſo zu der vorgelegten Form zurück. In Gott muß ſein Gedanke von ſich ſelbſt und ſeine Liebe zu ſich ſelbſt perſönlich ſein. Aber warum und wiefern? Weil der Gedanke eine andere Perſon iſt als der Denkende und Gedachte, die Liebe eine andere Perſon als der Liebende und der Geliebte? Das wäre eben zu beweifen, und der Beweis, den man

¹ Wie dieſes Verfahren des hl. Anſelmus, das auch bei andern Glaubenswahrheiten wiederkehrt, in ſeinem Sinne gerechtfertigt werden kann, werden wir ſpäter ſehen. Vorläufig genüge es, zu bemerken, daß es in ähnlichem Sinne zu nehmen iſt, wie das des Richard von St. Victor und des hl. Bonaventura, worauf wir ſogleich kommen.

² Respondeo dicendum, quod divina Scriptura in rebus divinis nominibus ad processionem pertinentibus utitur etc. (Pars 1, q. 27, art. 1).

dafür anführt, beweist gerade das Gegentheil. Der Gedanke und die Liebe müssen in Gott persönlich sein, weil sie kein Accidens der göttlichen Substanz, weil sie diese selbst sind. Wohl; dann sind sie aber eben auch real eins mit der erkennenden und liebenden Person, und sind nur persönlich in und durch die Persönlichkeit dieser Person, nicht als wenn sie andere, von dieser verschiedene Personen constituirten¹.

Nichtsdestoweniger ist das göttliche Selbstbewußtsein der Trinität der Personen nicht fremd. Indem der Vater sich selbst erkennt, stellt er sich den Sohn gegenüber als den Ausdruck dieser Selbsterkenntniß und das Bild ihres Objectes; und indem er und der Sohn sich gegenseitig lieben, sucht diese Liebe im Heiligen Geiste ihr Band und ihren Ausdruck. Aber diese Productivität im Proceß des göttlichen Selbstbewußtseins ist es eben, was wir weder aus der Natur des Selbstbewußtseins überhaupt, noch aus der des göttlichen insbesondere, soweit sie uns durch die Vernunft bekannt wird, je ableiten können.

§ 7. Fortsetzung der Kritik.

Die bisher angeführten Beweisversuche gingen alle von der göttlichen Natur aus, wie wir sie aus den Geschöpfen erkennen; alle miteinander

¹ Mit besonderer Rücksicht auf die Gäntherschen Argumente bemerkt das Conc. Prov. Colon. l. c.: Augustissimum hoc Trinitatis mysterium, quamvis sancti Patres Ecclesiaeque Doctores similitudinibus ad fidelium eruditionem illustrare conati sint: tamen uno quasi ore ineffabile et incomprehensibile esse proclamant. Et iure quidem merito. Etenim quum Dei invisibilia per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciantur (Rom. 1, 20), e rebus creatis ad personarum Trinitatem pertingendum nobis esset. Id autem fieri nequit, quum actus ille, quo Deus mundum creavit, utpote tribus personis communis, unitatem quidem essentialae, non vero personarum Trinitatem manifestet (*S. Thom. P. 1, q. 45, a. 7*). Verum quidem est, quum personarum in Deo processiones per actus intellectus et voluntatis fieri sancti Patres e Scripturis colligant, dici etiam hominem, intellectu et voluntate praeditum, non solum, ut res ceterae, Trinitatis vestigium, sed etiam imaginem quandam, quum in eo sit verbum mentis conceptum et amor procedens (*ibid.*). Sed haec similitudo ad *illustrandam* quidem aliquatenus, nequaquam tamen ad *demonstrandam* aut intellegendam personarum Trinitatem valere potest, quum admodum imperfecta sit (*S. Aug., De Trinit. l. 15, c. 10, n. 19*), et quae in nostro intellectu deprehendimus, aut non possimus omnia continuo ad intellectum transferre divinum, aut, si transferenda esse videntur, quomodo transferenda sint, non intellegamus, multoque minus, si triplici mentis nostrae affectioni in Deo aliquid respondeat, hanc personarum esse Trinitatem concludere certo liceat. Caveant igitur doctores et fideles, ne in se impleatur illud: „Qui scrutator est malestatis, opprimetur a gloria“ (Prov. 25, 27); satisque sibi esse existiment, firmissima fide tenere, quod certissima veritate est revelatum.

mußten sie an der Klippe scheitern, daß sich aus der göttlichen Natur nichts anderes ableiten läßt, als was zu ihrer Wesenheit gehört. Die Personen aber constituiren nicht die göttliche Natur oder Wesenheit, sondern sie besitzen dieselbe; und die Production der Personen ist nicht eine Entwicklung der göttlichen Natur, welche überhaupt keiner Entwicklung fähig ist, sondern eine Mittheilung der fertigen, vollendeten, einfachen Natur an verschiedene Subjecte. Weit mehr entsprechen daher der dogmatischen Auffassung der Dreifaltigkeit diejenigen Argumente, welche direct die Nothwendigkeit einer solchen Mittheilung der Natur darzuthun suchen, obgleich auch diese nicht mehr beweisen als die frühern¹.

1. So sagt man, es sei eine große Vollkommenheit in den Geschöpfen, daß sie ihre Natur mittheilen können; diese Vollkommenheit dürfe also auch in Gott nicht fehlen, weil er als die Ursache der Creatur alle Vollkommenheiten derselben im reichsten Maße und in reinsten Form besitze. Man glaubt sogar hier auf das Zeugniß Gottes selbst sich beziehen zu können, der gesagt hat: „Ich, der ich andere gebären mache, soll selbst nicht gebären können?“² — Das wäre alles gut gesagt, wenn wir nur mit der Vernunft beweisen könnten, daß überhaupt die Unendlichkeit und Einfachheit Gottes eine Mittheilung seiner Natur zuließe. Bei den Geschöpfen geschieht die Mittheilung der Natur nur durch Vervielfältigung derselben. Die göttliche Natur kann nicht vervielfältigt werden; ob aber eine Mittheilung ohne Vervielfältigung in Gott zulässig sei und keine Unvollkommenheit involvire, wissen wir nicht durch unsere Vernunft, können also auch nicht behaupten, daß sie wirklich statfinde. Was aber die Worte: „Ich, der ich andere gebären mache, soll selbst nicht gebären können?“ betrifft, so braucht man dieselben nicht nothwendig auf die innere Zeugung Gottes zu beziehen. Der Context weist vielmehr darauf hin, daß Gott in Bezug auf geschaffene Wesen sich selbst eine ähnliche, ja eine größere Fruchtbarkeit vindicirt, als diejenige ist, die er andern gegeben hat. Doch gesetzt, sie bezögen sich auf die Fruchtbarkeit Gottes nach innen, wie sie auch von einigen Vätern zur Vertheidigung der Trinität in Anspruch genommen wurden: so dienen sie im Munde Gottes oder vom Standpunkte seiner Offenbarung zur Vertheidigung, nicht zum Beweise der Wirklichkeit der ewigen Zeugung. Denn wenn Gott den Geschöpfen eine so große Frucht-

¹ Die folgenden Argumente sind der Substanz nach entnommen aus Richard von St. Victor (*De Trinit.* l. 3) und Raymund von Sabunde (*Theologia naturalis* tit. 47—51).

² Jf. 66, 9.

barkeit geschenkt hat, so darf man auch ihm selbst eine innere Fruchtbarkeit nicht absprechen, solange man nicht die Unmittelbarkeit der göttlichen Natur bewiesen hat; namentlich wäre es ein Frevel, im Angesichte der Offenbarung diese innere Fruchtbarkeit in Gott noch läugnen zu wollen.

2. Mit vorstehendem Argumente verwandt ist das des Richard von St. Victor und anderer, welche meinen, man würde Gott nicht als unendlich mächtig denken, wenn man ihm nicht auch die Macht beilegte, seine Natur mitzutheilen; denn da seine Macht nach außen kein unendliches Product hervorbringen kann, so würde sie, wenn sie auch nach innen kein solches Product hervorbrächte, überhaupt keines hervorbringen können; Gott könnte also nicht alles Denkbare vollbringen. — Freilich kann die Vernunft erkennen, daß Gott, als das Sein selbst und die Quelle alles Seins, alles Denkbare müsse verwirklichen können. Aber weiß sie aus sich selbst ebenso sicher, daß die Mittheilung der göttlichen Natur etwas Denkbares, keinen Widerspruch Involuirendes sei? Und die Macht Gottes sollte nicht als eine unendliche erscheinen, wenn sie nicht ein unendliches Product hervorbrächte? Aber woher weiß die bloße Vernunft, daß die Macht Gottes in diesem Sinne unendlich sein müsse? Sie erkennt die Macht Gottes nur aus seinen äußern Werken und hat bloß das Recht, sie unendlich zu nennen, insofern sie auf eine Weise wirkt wie keine endliche Ursache, durch Schöpfung nämlich, und dazu in einem Umfange wirkt, der keine andern Grenzen kennt als die der Möglichkeit und Denkbarkeit. Um die Unendlichkeit der Macht auch auf ein unendliches Product auszubehnen, müßte sie eben wissen, daß ein solches Product kein Unding sei.

Wenn die Vernunft wirklich nachweisen könnte, daß Gott die Macht haben müsse, seine Natur mitzutheilen, so wäre weiter nichts mehr erforderlich, um darzuthun, daß diese Mittheilung auch wirklich und nothwendig statthabe. Denn da alles, was sich auf das Innere Gottes bezieht, nothwendig ist, so müßte auch diese Macht nothwendig ihr Product setzen; sonst käme etwas Zufälliges in Gott hinein. Da jedoch die Vernunft die Nothwendigkeit jener Macht nicht nachweisen kann, so haben auch alle andern Argumente, welche von dieser Nothwendigkeit ausgehen, keinen Boden.

3. Wie die Macht eine Production möglich macht, so ist es die Güte in ihren verschiedenen Formen, welche zur Verwirklichung des Möglichen antreibt oder anzieht.

Betrachten wir zunächst die Güte, insofern sie mittheilend ist. Bonum est communicativum, diffusivum sui, sagt ein tiefsinniges Wort der Theologen. Das Gute strebt danach, sich soviel als möglich auszu-

gießen und mitzutheilen. Da nun Gott unendlich gut und nothwendig gut ist, so muß er auch nothwendig sich in der höchsten und vollkommensten Weise mittheilen. Die vollkommenste Weise der Mittheilung ist aber nur die der göttlichen Substanz und Natur an andere Hypostasen. So reden der hl. Bonaventura¹ und Richard von St. Victor — die übrigens hier nicht streng genommen vom Standpunkte der Vernunft argumentiren, sondern bloß den Inhalt des Glaubens von seiner Sichtseite erklären wollen². — Von dieser allgemeinen Idee der Mittheilung bis zur concreten Auffassung der Mittheilung an zwei bestimmte Personen ist immer noch ein weiter Weg; doch ließe sich diese Lücke vielleicht durch Hinzunahme anderer Momente ergänzen, wenn nur das Princip feststände. Aber was sagen wir zu dem Princip? Werden wir läugnen, daß Gott unendlich gut sei? Das sei ferne. Werden wir läugnen, daß die Vernunft Gott als unendlich gut erkennen kann? Auch das nicht. Aber wir läugnen, daß die Vernunft die Güte Gottes gerade von der Seite erkennt, welche sie als die Quelle und die Form der substantiellen Mittheilung seines Wesens erscheinen läßt. Sie beweist, daß Gott unendlich gut ist in dem Sinne, daß er alle denkbaren Vollkommenheiten in sich schließt, daß er diese Vollkommenheiten mit unendlicher Liebe umfängt und in Folge dieser Liebe auch geneigt ist, dieselben mitzutheilen und zu offenbaren. Aber mit Bestimmtheit kann sie dieses Streben nach Mittheilung nur auf solche Arten derselben ausdehnen, die sie als möglich erkennt. Da dies nun in Bezug auf die substantielle Mittheilung nicht der Fall ist, so vermag die Vernunft auch nicht die nothwendige Bethätigung der unendlichen Güte Gottes gerade in diese Mit-

¹ Itinerarium mentis ad Deum c. 6.

² Das Verfahren dieser beiden Geistesverwandten beruht auf ihrer mehr contemplativen als analytischen Anschauungsweise; sie versehen sich mit dem Fluge ihres ekstatischen Geistes auf die Höhen, zu denen der Glaube sie hinweist, und indem sie sich dort mit ihrer Vernunft umsehen, kommt ihnen alles so nahe und handgreiflich vor wie dasjenige, was die Vernunft wirklich durch sich einsieht. Die Gründe, welche sie für die Trinität anführen, treffen wirklich zu, d. h. sie sind in der That objectiv da, und unter Voraussetzung ihrer Wahrheit folgt auch der Schluß, wenigstens theilweise, mit evidenter Nothwendigkeit. Aber den Grund selber geben sie, wenn sie auf den Weg der Vernunft zurückblicken, als eine *veritas supra rationem* an (Richardus de S. Vict., Beniam. min. 1. 4, c. 2. 8), und der hl. Bonaventura sagt einmal ausdrücklich: *Nulla modo Trinitas personarum est cognoscibilis per creaturam rationabiliter ascendendo a creatura ad Deum* (1, dist. 8, art. 1, q. 4). Nur insofern kann die Vernunft nach Richard (l. c.) die Dinge *supra rationem* erreichen, als sie *fidei admixtione subnixi* ist: *Et omnino in eorum investigatione, discussione, assertione nihil facit ratio humana, nisi fuerit fidei admixtione subnixi*.

theilung zu setzen, ebensowenig als sie berechtigt ist, die Allmacht Gottes darauf zu beziehen. Auch so mag sie noch immer Gott unendlich gut nennen, weil sie im allgemeinen weiß, daß er alles erdenkliche Gute besitzt und die unerschöpfliche Quelle alles Guten außer ihm ist. Und da sie eben die Güte Gottes nicht in sich selbst schaut, so mag sie auch und muß sogar voraussetzen und ahnen, daß in deren Schoße noch unermessliche, ungelannte Schätze der Güte und Liebe verborgen liegen, muß aber auf deren Erforschung gerade um so mehr verzichten, je mehr sie von der Unendlichkeit der göttlichen Güte überzeugt ist.

4. Nicht besser zieht der Beweis, wenn man die Güte Gottes nicht als mittheilende, hingebende, sondern als besitzende, genießende Liebe betrachtet oder die unendliche Seligkeit Gottes ins Auge faßt. Richard von St. Victor meint, die unendliche Seligkeit Gottes ließe sich von uns nicht denken, wenn Gott in seiner Seligkeit keine Mitgenossen hätte; es würde ihr das fehlen, was die feinste Würze jedes Glückes ausmacht: das Bewußtsein, andere zu lieben und von ihnen geliebt zu werden und seine Freude mit ihnen theilen zu können. Daher verlangt er in Gott eine liebende Person, eine andere, die der würdige Gegenstand der Liebe der ersten, und eine dritte, die als Mitgeliebter (*condilectus*) in diesem Bunde der Dritte sein soll. — Ich will nicht sagen, daß dieses Argument nichts beweise; es enthält eine tiefe Wahrheit, wie ich gleich näher erklären werde. Vom Standpunkte der natürlichen Vernunft aus beweist es aber jedenfalls nichts. Die Vernunft erkennt freilich, daß Gott als das absolute Wesen sich selbst genügen und absolut selig sein müsse. Aber eben dann, wenn Gott sich selbst genügen soll, wenn er selig sein muß im Besitze und Genuße des unendlichen Gutes, der göttlichen Wesenheit, wird dann die Vernunft es noch nöthig finden, ihm auch Genossen in diesem Besitze zu geben? Die Geschöpfe suchen Mitgenossen, weil sie sich eben nicht selbst genügen, weil sie der Ergänzung und Theilnahme von seiten anderer bedürfen, und so muß man gerade aus der absoluten Selbstgenügsamkeit Gottes zu schließen geneigt sein, daß er keiner Mitgenossen bedürfe. Und in der That bedarf Gott nicht der Ergänzung seiner Seligkeit durch eine andere Person; jede göttliche Person ist unendlich selig durch die Fülle der göttlichen Natur, die sie besitzt. Nicht die Beschränktheit des Genusses von seiten einer göttlichen Person, sondern der Ueberfluß des Reichthums im göttlichen Wesen verlangt den Mitbesitz und Mitgenuß durch andere Personen, und gerade deshalb, weil sich der Reichthum einer Person im Mitbesitze und Mitgenuße der andern kundgibt, genießt sie

auch ihren Reichthum erst in seiner ganzen Fülle in und mit den andern Personen. Man müßte also eigentlich beweisen, daß der Reichthum Gottes, in dessen Genuß er seine unendliche Seligkeit findet, Mitbesitzer zuläßt und verlangt; sonst wird durch die postulierte Nothwendigkeit der Ergänzung der Personen die unendliche Seligkeit derselben auf Kosten der Unendlichkeit jeder einzelnen behauptet. Dieser Beweis fiele aber in den andern zurück, daß die unendliche Vollkommenheit Gottes die Mehrheit der Personen verlange: ein Beweis, der nach allem Gesagten nicht hergestellt werden kann.

Und doch haben wir eben bemerkt, daß dieses Argument wie auch die zunächst vorhergehenden etwas beweisen. Sie beweisen nämlich, daß, wenn die besondere Offenbarung Gottes uns über die Möglichkeit der Mittheilung der göttlichen Natur und über die Wirklichkeit derselben in der Trinität belehrt hat, uns dann in diesem Geheimniß die göttliche Macht und Vollkommenheit, Güte und Seligkeit in einer Größe und Herrlichkeit erscheinen, die man eine Unendlichkeit in der zweiten Potenz nennen könnte, und die um so mehr unsere Bewunderung verdient, je weniger die Vernunft aus ihrem mehr äußern, einseitigen und negativen Begriffe der Unendlichkeit der göttlichen Natur zu diesem innerlichen, allseitigen und vollen Begriffe des dreifaltigen Gottes vordringen konnte.

Der hl. Thomas¹ bemerkt über diese Argumente in seiner blühdigen

¹ P. 1, q. 32, art. 1 ad 2: Ad secundum dicendum, quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio: Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem, sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum, quod motus coeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus, sicut in Astrologia ponitur ratio excentricorum epicyclorum ex hoc, quod hac positione facta possunt salvari apparentia sensibilia circa motus coelestes. Non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo modo se habet ratio, quae inducitur ad manifestationem Trinitatis; quia S. Trinitate posita congruunt huiusmodi rationes, non tamen ita, quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum. Et hoc patet per singula. Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturae, quia infinitae virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quod sine consortio non potest esse iucunda possessio alicuius boni, locum habet, quando in una persona non invenitur perfecta bonitas, unde indiget ad plenam iucunditatis bonitatem bono alicuius alterius consociati sibi. Similitudo autem intellectus nostri non suffi-

Kürze: die in ihnen enthaltenen Bemerkungen trafen bei Gott zu und bestätigten den Glauben an die Dreifaltigkeit, wenn dieser selbst ihnen als Wurzel und Basis zu Grunde gelegt würde, d. h. wenn man die Möglichkeit und Wirklichkeit der Dreifaltigkeit annähme und dann durch diese Bemerkungen zeigte, wie sehr sich in dieser Wahrheit die Größe und Unendlichkeit der göttlichen Macht, Güte und Seligkeit kundgebe; aber die Wurzel selbst könnten sie nicht beweisen, weil nämlich alle diese Gründe voraussetzen, daß die Dreifaltigkeit in Gott als zulässig und möglich erkannt werde, was nur dadurch geschieht, daß die Offenbarung uns dieselbe als wirklich darstellt.

Demnach sind also alle jene Bemerkungen im Grunde genommen nichts anderes als Blüten, welche eine aufmerksame Betrachtung des durch den Glauben gegebenen Dogmas aus ihm wie aus einer Wurzel hervorlockt, um die ganze Schönheit und Herrlichkeit desselben vor unsern Augen zu entfalten; sie sind eben nur eine Entwicklung der gegebenen Idee des Dogmas, die bloß dazu dient, uns mit dem Inhalte desselben vertraut und befreundet zu machen. Aber sie können uns nicht von der Wirklichkeit des Dogmas überzeugen, wenn dieselbe nicht anderswoher gegeben ist; sie können das ebensowenig, wie die Blüten die Wurzel zu tragen vermögen, aus der sie entsprossen sind. Da wir jedoch in der Regel den Gehalt und Werth einer Wurzel nach ihren Blüten schätzen, so kann auch hier ein Ungläubiger, in dem das Dogma noch nicht festen Fuß gefaßt hat, durch den Anblick seiner herrlichen Blüten eingeladen werden, dasselbe durch den Glauben in seiner Seele Wurzel schlagen zu lassen, und kann dann so den Schatz, dessen Schönheit er bewunderte, sich wirklich zu eigen machen. Nimmt man den Glauben nicht als Basis an und will auf rein rationellem Wege die Trinität deduciren, so muß man den natürlichen Gottesbegriff zum Ausgangspunkte nehmen; dann darf man aber auch die Macht, Vollkommenheit, Güte und Seligkeit Gottes nur als Blüten dieser Wurzel betrachten, d. h. insofern sie Momente und Eigenschaften der schöpferischen Natur Gottes als solcher sind, nicht insofern sie als Momente eines Processes auftreten, wodurch diese Natur selbst mitgetheilt wird¹.

cienter probat aliquid de Deo propter hoc, quod intellectus non univocè invenitur in Deo et in nobis. Et inde est, quod Augustinus supra primo dicit, quod per fidem venit ad cognitionem et non e converso.

¹ Eine gründliche Kritik anderer, von uns übergangener Beweisversuche siehe bei Dieringer, *Lehrbuch der Dogmatik* (4. Aufl.) § 24.

Scheeben, *Mysterien*. 2. Aufl.

Unser zu Anfang direct geführter Beweis für die Indemonstrabilität der Dreiheit der göttlichen Personen hat sich also auch bei der Umschau über die verschiedenen rationellen Beweisverfahren, die durch die That unsere Theorie umstoßen sollten, entschieden bewährt, indem alle diese Verfahren, um zum Ziele zu kommen, entweder irrationell werden müssen durch Fehlschlüsse oder übertationell durch Hinzunahme von Glaubenswahrheiten. Und zwar sind die für unsern Satz sprechenden Gründe derart, daß wir hinzufügen können, sie gelten nicht bloß für uns Menschen, sondern überhaupt für jeden geschaffenen Geist, also auch für die Engel. Auch die Engel erkennen Gott natürlicherweise nur aus seinen Werken, wenngleich sie diese, und somit auch Gott, ungleich vollkommener erkennen als wir Menschen, und wir haben eben bewiesen, daß die Dreifaltigkeit Gottes aus seinen Werken nicht erkannt werden könne. Die Theologen streiten noch darüber, ob nicht aus gewissen übernatürlichen Werken Gottes, die aber wiederum dem natürlichen Auge des geschaffenen Geistes nicht zugänglich sind, die Trinität erkannt werden könne. Im allgemeinen ist zu sagen, die Trinität könne nicht aus einem geschaffenen Gegenstande erschaut oder erschlossen, sondern nur in sich selbst geschaut werden durch die unmittelbare Anschauung Gottes, die für jeden geschaffenen Geist absolut übernatürlich ist. Um so mehr sind also wir Menschen der Gnade Gottes zum Dank verpflichtet, daß er uns dieses unerforschliche Geheimniß, zu dem selbst die Engel nicht vorzudringen vermochten, so gütig und liebevoll geoffenbart hat.

§ 8. Grund der Indemonstrabilität: die Uebernatürlichkeit des Mysteriums ist zugleich der Grund seiner Unbegreiflichkeit.

Wie in der Einleitung bemerkt wurde, liegt im allgemeinen der Grund der Verborgenheit der Mysterien eben in ihrer übergroßen Erhabenheit, mit einem Worte: in ihrer Uebernatürlichkeit. Nur das Natürliche ist der adäquate Gegenstand der natürlichen, rationellen Erkenntniß; das Uebernatürliche ist eben darum auch schon superrational.

Worin besteht denn aber bei der Trinität diejenige Uebernatürlichkeit, welche ihre Superrationalität begründet? Nennen wir die Trinität übernatürlich in Bezug auf die Natur Gottes? Aber die göttliche Natur ist die höchste; über sie hinaus gibt es nichts Höheres, und zudem sind die drei göttlichen Personen real eins mit dieser Natur. Nennen wir sie über-

natürlich in Bezug auf die geschaffene Natur? Aber ist für diese nicht auch die göttliche Natur übernatürlich und darum doch kein absolutes Mysterium, da sie ja durch die natürliche Vernunft der Geschöpfe erkennbar ist?

Wir nennen die Trinität übernatürlich in beiden Beziehungen, in Rücksicht auf die göttliche Natur sowohl als auch auf die geschaffene; in welchem Sinne und mit welchem Rechte, müssen wir näher erklären.

1. Wir beginnen mit der Rücksicht auf die geschaffene Natur; denn gewöhnlich und auch sachgemäß wird etwas als übernatürlich betrachtet, insofern es über der geschaffenen Natur steht.

Auch die göttliche Natur steht unendlich hoch über der geschaffenen, so hoch, daß sie, wie sie in sich ist, ebensowenig wie die Trinität aus derselben erkannt werden kann. Aber durch seine Natur und deren Thätigkeit steht Gott in Beziehung zu der geschaffenen Natur als ihr Schöpfer, Erhalter und Leiter; die geschaffene Natur kann ohne ihre Beziehung zur göttlichen gar nicht gedacht und erklärt werden, und deshalb bildet die letztere den Grund- und Schlußstein der natürlichen Ordnung der geschaffenen Wesen. Durch die trinitarischen Verhältnisse und die trinitarische Thätigkeit hingegen steht Gott nicht in Beziehung zu den geschaffenen Naturen; denn die Personen wirken nach außen nicht in ihrem persönlichen, individuellen Charakter, sondern bloß durch die ihnen gemeinsame Natur; ihre hypostatischen Verhältnisse und Thätigkeiten verlaufen zwischen ihnen selbst und bilden eine in sich abgeschlossene Ordnung außer aller Verbindung mit der geschaffenen natürlichen Ordnung der Dinge. Seiner Natur nach tritt also Gott, allerdings als ein exemptes und dominirendes Glied, in die natürliche Ordnung der Dinge ein, während er als Dreifaltiger außer und über ihr stehen bleibt. In diesem Sinne nennen wir die göttliche Natur eine natürliche, die Trinität eine übernatürliche Wahrheit; jene ist eine natürliche, als natürlicherweise erkennbar, und zwar deshalb und insofern erkennbar, weil und sofern sie in Beziehung zu der geschaffenen Natur tritt; diese ist eine übernatürliche Wahrheit, als nur auf übernatürliche Weise erkennbar, und zwar deshalb nur auf diese Weise erkennbar, weil sie über jeder Beziehung zur geschaffenen Natur steht. Wie sie an sich ist in der Einheit mit der Trinität, in ihrer Wesenheit und Subsistenz, so ist auch die göttliche Natur eine übernatürliche Wahrheit und wird so nur durch die übernatürliche Anschauung Gottes erkannt.

2. Können wir aber nun auch ebenso sagen, daß die Trinität übernatürlich sei in Bezug auf die göttliche Natur? Uebernatürlich

in dem Sinne, als wenn ſie eine eigene, höhere Realität enthielte, die über die Realität der göttlichen Natur hinausragte, kann ſie, wie oben ſchon bemerkt, offenbar nicht ſein; das widerſpräche der Einfachheit der göttlichen Natur, welche mit den Perſonen eine höchſte Realität, una summa res, ſein muß. Aber dieſe eine, höchſte Realität müſſen wir wegen ihres unendlichen Reichthums und unſerer beſchränkten Auffassungskraft, die uns nicht erlaubt, ſie mit einem Blicke zu überſchauen, von verſchiedenen Seiten betrachten. So müſſen wir ſchon vom Standpunkte der Vernunft die eine Vollkommenheit der göttlichen Natur, um uns ihren Reichthum zu verdeutlichen, in verſchiedene Vollkommenheiten zerlegen, wie wir den reinen Sonnenſtrahl, um den ganzen Gehalt deſſelben deutlich zu erkennen, durch das Priſma in verſchiedenfarbige Strahlen auflöſen. Um ſo mehr muß dieſe eine höchſte Realität uns von verſchiedenen Seiten erſcheinen, wenn wir ſie einerſeits im Lichte der Vernunft, andererseits im Lichte der Offenbarung betrachten, und ſo kann es geſchehen, muß es ſogar natürlicherweiſe geſchehen, daß die eine göttliche Vollkommenheit uns im letztern Falle von einer ungleich herrlicheren Seite erſcheint als im erſtern. Wenn wir alſo ſagen, die Dreifaltigkeit der Perſonen ſei übernatürlich in Bezug auf die göttliche Natur, alſo etwas Höheres als dieſe, ſo kann das nicht heißen: die Trinität ſei eine eigene, höhere Realität; es ſoll heißen: in der Trinität erſcheint Gott von einer höhern Seite, in einer höhern Vollkommenheit, als er bloß ſeiner Natur nach betrachtet erſcheint, und ſolglich hat der auf übernatürliche Weiſe von Gott gewonnene Begriff nicht eine andere, höhere Realität zum Gegenſtande, als der natürliche, ſondern er ſtellt denſelben Gegenſtand von einer höhern Seite dar.

Der natürliche Begriff Gottes ſtellt uns die göttliche Natur dar ohne ihre innere Mittheilbarkeit und Fruchtbarkeit; er zeigt uns Gott in derjenigen Macht und Güte, welche nothwendig iſt, um alles außer ihm hervorzubringen; er zeigt ihn bloß als die unendliche Urſache des Endlichen. Der Offenbarungsbegriff hingegen zeigt uns Gott den Vater als Princip des gleichfalls unendlichen Sohnes und mit dem Sohne als Princip des ebenfalls unendlichen Geiſtes. Wie nun die Producte der trinitariſchen Thätigkeit unendlich hoch über den Producten der nach außen gerichteten Thätigkeit der göttlichen Natur, über den geſchaffenen Naturen ſtehen, ſo muß auch Gott als Princip der erſten uns unendlich vollkommener erſcheinen, denn als Princip der zweiten. Der Begriff der Trinität enthüllt uns ſomit eine Vollkommenheit, welche in dem rein vernünftigen Begriffe der göttlichen Natur nicht eingeſchloſſen iſt, ſondern ſehr hoch über den-

selben hinausliegt, und insofern können wir den Inhalt des ersten, den trinitarischen Proceß, im Vergleich mit dem Inhalte des zweiten, mit der göttlichen Natur, als übernatürlich bezeichnen; und gerade deshalb, weil er auf solche Weise übernatürlich ist, kann er aus der geschaffenen Natur nicht erschlossen werden, ist also auch superrational, während die göttliche Natur selbst, nicht zwar in ihrer Einheit mit der Trinität, wohl aber in ihrem Bezuge auf die geschaffene Natur, rational und natürlicherweise erkennbar ist.

3. Die Superrationalität der Mysterien schließt aber nach der in der Einleitung gegebenen Erklärung nebst der Unerreichbarkeit des That-sächlichen derselben auch die Unerfaßlichkeit, Unbegreiflichkeit ihres Inhaltes in sich. Die letztere folgt ohne weiteres mit jener aus demselben objectiven Grunde, aus der Uebernatürlichkeit des Mysteriums. Wie sich die Dreifaltigkeit der Personen in Bezug auf die Erkennbarkeit ihres Daseins wesentlich von der göttlichen Natur als solcher unterscheidet, so muß auch die Unbegreiflichkeit ihres Inhaltes eine wesentlich andere sein.

Auch die göttliche Natur als solche ist unbegreiflich, denn aus ihren Werken wird sie nur sehr unvollkommen und äußerlich erkannt. Gleichwohl prägt sie sich selbst und ihre Eigenschaften in ihren Werken aus, und das Causalitätsprincip bietet uns ein Mittel, mit Hilfe dessen wir aus dem Spiegel ihrer Werke ein Bild, einen Begriff von ihr bilden können. Oder mit andern Worten: auch bei der Vorstellung der göttlichen Natur müssen unsere Begriffe, die wir von den geschaffenen Naturen hernehmen, verklärt und gehoben werden; aber diese Verklärung und Erhebung geschieht hier durch ein der Vernunft selbst innewohnendes Licht vermittelt des Principes der Causalität, wodurch uns Gott als das, wenngleich unerreichte Ideal der geschaffenen Naturen erscheint, wodurch seine unsichtbaren Vollkommenheiten in gewissem Sinne in seinen Werken geschaут werden.

Bei der Auffassung der Trinität hingegen sind unsere natürlichen Begriffe noch weit unzureichender, weil dieser Gegenstand für uns weit höher liegt als die göttliche Natur; unsere Begriffe müssen also hier noch mehr verklärt und gehoben werden, und überdies verläßt uns dabei das natürliche Licht, das Princip der Causalität, da die Trinität als solche sich in der Creatur nicht abspiegelt, und zwar deshalb nicht abspiegelt, weil sie als solche auch nicht die Ursache der Creatur ist. In Ermangelung dieses innern Lichtes müssen wir also nach Maßgabe der im Glauben angenommenen göttlichen Offenbarung unsere natürlichen Begriffe für die

Auffassung dieses erhabenen Gegenstandes umformen und verklären, und da ist es denn ganz natürlich, daß unsere Vorstellungen und Begriffe von der Trinität einen weit höhern Grad von Dunkelheit haben als die Begriffe von der göttlichen Natur und ihren Eigenschaften.

Kurz, die Dreifaltigkeit und die Natur in Gott sind insofern beiderseits für uns unbegreiflich, als wir den Inhalt beider nicht durch Begriffe, die wir aus ihrer Anschauung gewinnen (*per conceptus proprios*), sondern bloß durch analoge Begriffe, die wir von andern Dingen auf sie übertragen, uns vorstellen können. Aber bei der göttlichen Natur sehen wir doch noch die Verbindung zwischen dem Gebiete, woraus wir die Begriffe nehmen, und dem andern, worauf wir sie übertragen; wir schauen durch das eine Gebiet sozusagen in das andere hinein. Bei der Dreifaltigkeit aber fehlt diese Verbindung, und die Gebiete liegen überdies, auch was ihre Ähnlichkeit angeht, noch weiter auseinander; folglich ist die Analogie hier dunkler und schwächer als im ersten Falle, und sind unsere Begriffe weniger adäquat und anschaulich, auch wenn mit Hilfe der Offenbarung ihr analogischer Werth von uns genau bestimmt ist.

Diese weit höhere Unbegreiflichkeit der Trinität bringt es mit sich, daß wir auch die Möglichkeit und Wirklichkeit der Harmonie zwischen den einzelnen durch unsere Begriffe in der Trinität vorgestellten Momenten nur sehr unvollkommen zu durchschauen vermögen, und daß uns sogar zuweilen die einzelnen Momente als miteinander unverträglich, einander widersprechend vorkommen. Die Superrationalität birgt eine scheinbare Irrationalität in ihrem Schoße.

Auch bei der göttlichen Natur sehen wir nicht ein, wie die einzelnen Vollkommenheiten und Thätigkeiten, die wir uns in ihr vorstellen, in einer absolut einfachen Vollkommenheit und Thätigkeit vereinigt sein können. Wohl aber sehen wir ein, daß die absolute und unendliche göttliche Vollkommenheit sie alle in einer einfachen Realität beschließen müsse. Bei der Trinität hingegen wird eben diese Absolutheit und Unendlichkeit einerseits, ebenso wie die Einfachheit andererseits, der Grund eines scheinbaren Widerspruches zwischen der Dreiheit der Personen und der Einheit des Wesens. Die Absolutheit und Unendlichkeit der Personen scheint nämlich der Bedingtheit einer Person durch die andere zu widersprechen, da jede Bedingtheit nach unsern Begriffen Abhängigkeit und Unterordnung involvirt; und wenn wir unter Berücksichtigung der göttlichen Einfachheit auch noch eben dazu gelangen, die Fülle unendlicher Vollkommenheit als in einer einfachen Realität existirend in einem Subjecte denkbar zu finden,

so ist es doch ungleich schwerer, dieselbe als identisch zu denken mit drei untereinander verschiedenen Subjecten, welche dieselbe, jedes in seiner eigenthümlichen Weise, besitzen sollen. Denn im ersten Falle brauchen die Unterschiede, die wir bei Gott in einem und demselben Subjecte machen, keinen realen Unterschied zu begründen; der Unterschied zwischen Wesen und Person muß aber einen solchen begründen zwischen den Personen untereinander und scheint daher auch selbst ein realer sein zu müssen, was aber mit der Einfachheit Gottes unverträglich sein würde.

So scheint gerade das Licht unseres vernünftigen Begriffes von der göttlichen Natur die Denkbarkeit der Trinität auszuschließen. Die Undenkbarkeit der Trinität ist daher eine specifisch höhere als die der göttlichen Natur, obgleich damit nicht gesagt sein soll, daß ihr Dunkel in keiner Weise sich erhellen lasse. Denn daraus, daß etwas nicht absolut denkbar ist, folgt noch nicht, daß es absolut undenkbar sei.

Die Unvorstellbarkeit der Momente eines Objectes und die Undenkbarkeit ihrer Eintracht und Einheit bilden zusammen die Unbegreiflichkeit seines Inhaltes. Es ist klar, daß die Lehre von der Trinität in beiden Beziehungen eine eminente Unbegreiflichkeit und damit in ihrem Inhalte eine Dunkelheit besitzt, die der Unerforschlichkeit ihrer Wirklichkeit entspricht.

Kommen wir also zum Schlusse: Die Dreifaltigkeit der Personen ist wegen ihrer absolut übernatürlichen Erhabenheit für die natürliche Erkenntniß jeder Creatur verborgen, d. h. ohne den Glauben an die Offenbarung Gottes überhaupt nicht erkennbar und auch für den Gläubigen in einem besonders hohen Sinne unbegreiflich: sie ist also ein Mysterium im wahrsten Sinne des Wortes ¹.

B. Die Lichtseite des Mysteriums. Systematische Entwicklung desselben auf der Basis des Glaubens.

§ 9. Der Uebergang aus der Dunkelheit zum Lichte.

1. Bisheran haben wir wie mit Gewalt die Vernunft zurückzudrängen gesucht, wo sie mit kühnem Wurf das Dunkel des Geheimnisses durchbrechen wollte. Wir mußten zeigen, daß die Nacht, welche unser Mysterium umgibt, zu dicht ist, als daß sie durch eine irdische Fadel erhellt

¹ Ueber den geheimnißvollen Charakter der Trinität s. unter den neuern Theologen besonders Ruhn, Die christliche Lehre von der Trinität § 34—36, woselbst vieles sehr schön und trefflich, besonders gegen die Güntherschen Aufklärungs- und Zerklärungsversuche, gesagt ist.

werden könnte, und daß wir deſhalb ein himmliſches Licht herbeiwünſchen müſſen, welches dieſelbe, wenn auch nicht in den hellen Tag, ſo doch in ein ahnungsvolles Morgenroth verwandle. Wir fürchteten, die irdiſche Fadel möchte uns den Gegenſtand nicht in ſeiner wahren Geſtalt zeigen, ſondern ein Trugbild an deſſen Stelle ſetzen; denn in der That ſind alle Vernunftbeweiſe für die Trinität entweder gar keine Beweiſe, oder wenn ſie etwas beweifen, beweifen ſie etwas anderes als die wirkliche Trinität. Nur dann, wenn man deutlich den Punkt feſtſtellt, wo die Vernunft den Boden unter ihren Füßen verliert und von wo aus ſie nur auf den Flügeln des Glaubens weitergetragen werden kann, iſt es möglich, das Myſterium der Trinität wiſſenſchaftlich zu entwickeln und Licht über daſſelbe zu verbreiten.

Bei der göttlichen Natur angekommen, hört die Entwicklung der Vernunft von innen heraus auf; die Erkenntniß der Trinität kann nicht ihre Frucht ſein, es ſei denn eine entſtellte Fehlgeburt. Nur wenn ſie ſich mit dem Glauben verbindet, wenn ſie ihre weitere Entwicklung auf ein Princip gründet, das ſie als befruchtenden Keim aus dem Glauben aufgenommen (*fidei admixta et fide subnixa*, ſagt Richard von St. Victor), nur dann kann ſie die Erkenntniß der Dreifaltigkeit in dem Maße, wie es in dieſem Erdenſthale möglich iſt, zur Reife bringen.

Wir ſagen: ein einziges Princip aus der Glaubenslehre von der Trinität genügt der Vernunft, um das Dogma in ſeinem ganzen reichen Inhalte aufzubauen und zu entwickeln. Das Dogma iſt ein ſo regelmäßiges und bei all ſeinem Reichthume ſo einfaches Gewebe, daß man an jedem beliebigen Faden das Ganze hinauf und hinab durchlaufen kann. Gerade ſo, wie man bei der göttlichen Natur aus jeder einzelnen Eigenschaft alle übrigen ableiten kann, vermag man auch bei der Trinität aus jedem einzelnen Lehrſatze, den man dem Glauben entnimmt, alle übrigen entweder analytiſch rückwärts oder ſynthetiſch vorwärts ſchreitend zu entwickeln.

Nehmen wir z. B. das Dogma in ſeinem concreteſten Ausdrude: In Gott gibt es drei Perſonen. Wenn es drei Perſonen in Gott gibt, ſo iſt damit auch gegeben, daß ſie conſubſtantial ſind; denn ſie müſſen alle drei die eine göttliche Natur beſitzen, welche nicht vervielfältigt werden kann. Sie ſind alſo auch ein Gott, und da es in Gott keine reale Zuſammenſetzung geben kann, realiter auch die Gottheit ſelbſt. Der Natur und Subſtanz nach ſind ſie alſo nicht verſchieden und ebenſo auch nicht real verſchieden von der Natur und der Subſtanz ſelbſt. Verſchieden können

sie daher nur sein nach der verschiedenen Art und Weise, in der sie die Substanz besitzen und diese selbst sind. Eine Verschiedenheit im Besitze derselben Natur kann aber nicht stattfinden, wenn jede Person von sich selbst die Natur besitzt; denn so besäßen alle drei dieselbe in der nämlichen Weise¹. Also darf nur eine Person die Natur aus sich besitzen; die beiden übrigen müssen sie von ihr erhalten, und zwar muß die dritte sie wieder auf andere Weise erhalten als die zweite, was nicht der Fall wäre, wenn sie die Natur bloß von der ersten, wie die zweite, und nicht zugleich von dieser letztern erhielte. Die Personen sind also keine absoluten², sondern relative Personen, d. h. das Eigenthümliche der Persönlichkeit einer jeden besteht darin, daß eine jede die Natur nur in Beziehung zu den andern und folglich in Gemeinschaft mit diesen besitzt. Bei den beiden producirten Personen ist das offenbar, da sie die Natur nur von der ersten haben und folglich nur in Bezug auf diese das sind, was sie sind. Bei der ersten Person aber ist es nicht minder klar; denn auch sie besitzt die Natur nur insofern auf eine eigenthümliche Weise, als besondere Person, als sie dieselbe besitzt, um sie den beiden andern Personen zu geben. Kurz, die drei Personen können nicht wahrhaft drei göttliche Personen sein, nicht die Natur als ein Gemeingut besitzen, wenn sie nicht untereinander in wesentlicher Relation stehen, in einer Relation, welche zugleich die Gemeinschaft des Besitzes und den Unterschied in demselben begründet, und ihrerseits wiederum auf den Ursprung einer Person aus der andern und der beiden letztern aus einer ersten zurückgeführt wird. An diesem Faden ließe sich folgerichtig die ganze Trinitätslehre abspinnen; doch wollen wir nicht vorgreifen.

Auf ähnliche Weise kann man aus dem Dogma entnehmen, daß es in Gott zwei reale Unterschiede gebe, und daraus mit Hinzunahme dessen, was die Vernunft über die Einfachheit Gottes lehrt, nachweisen, daß diese Unterschiede persönliche und relative Unterschiede seien. Es können nur Unterschiede zwischen Personen sein; denn sonst wären es reale Unterschiede in einer und derselben Person, welche dann nothwendig zusammengesetzt erscheinen müßte, was der Einfachheit Gottes widerspricht; real verschiedene Personen hingegen werden nicht miteinander zusammengesetzt; sie bilden eine Vielheit, nicht ein Ganzes aus verschiedenen Theilen. Ebenso

¹ Ueber die Gültigkeit dieses Schlusses vgl. *Suarez*, De Trinit. myst. l. 1, c. 4. *Ruiz*, De Trinit. disp. 1.

² Inwiefern sie auch absolut genannt werden können und müssen, werden wir später sehen.

müssen es relative Unterschiede sein, d. h. Unterschiede, die in einer Relation, in einer Beziehung der Personen aufeinander wurzeln; denn sonst wäre der Unterschied ein unermittelter, der kein Band der Einigung in sich trüge, was wiederum der Einfachheit Gottes widerspricht, die wohl einen Gegensatz, aber keine Trennung zuläßt.

Noch natürlicher kann man davon ausgehen, daß es in Gott vier reale Verhältnisse oder zwei reale Wechselverhältnisse gibt; denn die realen Verhältnisse sind zugleich der objective Grund für den realen Unterschied der Personen und für ihre Einheit. Ein Verhältniß scheidet die Träger desselben voneinander in demselben Augenblicke, wo es sie in Bezug aufeinander und dadurch in Verbindung miteinander bringt. Es verlangt Unterschiede, und diese Unterschiede können nicht in der göttlichen Natur als solcher oder auch in einer göttlichen Person liegen, ohne daß die Einfachheit derselben gespalten würde; es verlangt also mehrere Personen, und die vier Verhältnisse in Gott verlangen drei Personen, weil nicht mehr und nicht weniger nothwendig sind, um die vier Verhältnisse zu constituiren. Die Verhältnisse der unterschiedenen Personen als solcher können aber, weil sie nothwendig und wesentlich sind und die Personen nur in Rücksicht auf sie einander gegenübergestellt werden, auch keine andern sein, als Verhältnisse der Personen als Personen in ihrer persönlichen Eigenthümlichkeit, d. h. in der Eigenthümlichkeit der Art und Weise, wie jede die gemeinschaftliche Natur besitzt. Folglich müssen sie gerade die Eigenthümlichkeit des Besitzes der Natur betreffen, und dieser ist nur insofern relativ, als er entweder wesentlich von der Mittheilung einer andern Person abhängt wie bei der zweiten und dritten Person, oder wesentlich auf die Mittheilung des eigenen, ursprünglichen Besitzthums gerichtet ist wie bei der ersten Person.

In all diesen Deductionen, die noch weiter fortgesetzt und auf die ganze Trinitätslehre ausgedehnt werden können, braucht man nirgendwo mehr einen Sprung zu machen, weil der Uebergang auf das höhere Gebiet, auf dem sich hier die Vernunft bewegt, gleich von Anfang gemacht ist. In dieser Kette braucht nirgendwo ein Glied willkürlich hineingeschoben zu werden, nachdem die Vernunft das erste Glied aus dem Glauben genommen und alle übrigen an demselben wie an einem goldenen Reifen befestigt.

2. Gleichwohl ist es nicht gleichgiltig, von welchem Punkte des Dogmas aus man die Darstellung desselben beginnt. Wenn man auch von jedem Punkte aus das ganze Gewebe aufwärts und abwärts verfolgen kann, so kann es doch nur einen Punkt geben, von dem aus

man das Ganze in gerader Richtung überschaut; es ist dies eben derjenige, von dem auch die objective Entwicklung des Dogmas ausgeht, von dem man es also auch gleichsam in seiner Genesis verfolgen kann; und wiederum ist es, wie wir sehen werden, gerade der, auf dem der einfachste und natürlichste Uebergang von der göttlichen Natur zur Dreiheit der Personen, mithin von der Vernunftkenntniß Gottes zur Glaubenskenntniß gemacht wird.

Man hat gewiß bemerkt, daß wir bei den schon angeführten Entwicklungen größtentheils analytisch, rückschreitend verfahren mußten, indem wir aus der Dreifaltigkeit der Personen, aus den Unterschieden und Relationen in Gott auf die in Gott stattfindenden Ausgänge, Productionen und Mittheilungen zurückzugehen gezwungen waren. Die Ausgänge in Gott und die ihnen entsprechenden Productionen führen die Relationen und durch die Relationen die Personalunterschiede herbei. Denn aus den Ausgängen und Productionen entstehen eben die Relationen zwischen dem Producirenden und dem Producirten, dem Hervorbringenden und Hervorgehenden. Diese Relationen aber müssen Personalrelationen, Relationen von Personen sein; denn bei Gott kann nichts producirt werden in einer und derselben Person oder in der Natur, weil jene Person sonst zusammengesetzt würde aus einem Producirenden und Producirten, und weil die göttliche Natur als solche weder selbst producirt ist noch irgendwie durch ein Product completirt werden kann. Die Production kann daher hier nichts anderes zum Gegenstande haben als dies, daß eine andere Person in den Besitz derselben Natur gesetzt werde. Sie ist also wesentlich eine Mittheilung der Natur an eine andere Person, welche eben dadurch in die innigste Beziehung zu der producirenden Person tritt. Folglich sind auch die Unterschiede, welche auf den Relationen beruhen, reine Personalunterschiede, d. h. sie begründen eine Vielheit von Personen in derselben Natur.

Die Productionen respective die Ausgänge erklären uns also die Genesis der Dreifaltigkeit der Personen, wie es eigentlich schon ihr Name ankündigt; sie enthüllen uns die Dreifaltigkeit eben in ihrem Ursprunge. Sie sind darum auch der Lichtpunkt, in dem sich die Einheit des göttlichen Wesens zur Dreifaltigkeit der Personen entfaltet, wo wir diese mit jener in Verbindung treten oder vielmehr aus ihr hervorbrechen sehen. Die Vernunft zeigt uns Gott in der Einheit der Natur, nicht aber die Fruchtbarkeit Gottes in realer Production nach innen in seinem eigenen Schoße. Da

tritt nun der Glaube hinzu und belehrt uns, daß Gott nicht bloß nach außen, sondern auch nach innen productiv und fruchtbar sein kann und fruchtbar ist, und damit bringt er uns auf den Weg, die Dreifaltigkeit der Personen aus ihrer Wurzel zu entwickeln. Vermittelt des Lehrsatzes von den Productionen wird also die Gotteserkenntniß gerade auf dem Punkte aufgegriffen und fortgeführt, auf dem die Vernunft sie gelassen hat. Durch ihn sehen wir die Dreifaltigkeit nicht bloß als reife Frucht am Stamme der Gottheit, wir sehen sie in dem Augenblicke, wo sie als Knospe aus demselben hervorbricht, und können sie mit klarem Blicke von ihrem ersten Reime bis zu ihrer vollendeten Ausbildung in ihrer ganzen reichen Herrlichkeit Schritt für Schritt verfolgen¹.

Niemand hat das besser verstanden und glücklicher durchgeführt als der hl. Thomas in seiner Summa; und gerade deshalb ist sein Tractat über die Trinität das Klarste, Gediegenste und Vollendetste, was je über diesen Gegenstand geschrieben worden. Wie schon früher bemerkt, bezeichnet er den ersten Satz, womit er diesen Tractat beginnt, ausdrücklich als Glaubenssatz, während er bis dahin — die Lehre von der Prädestination allein ausgenommen, weil sie sich auf die übernatürliche Bestimmung der Geschöpfe bezieht — alles, was über die göttliche Natur und ihre Thätigkeit zu sagen war, als Vernunftwahrheiten betrachtete und behandelte. Dieser Glaubenssatz ist aber gerade der von den beiden Processionen und Productionen. Aus den Processionen und Productionen leitet er dann die Relationen, aus den Relationen die Personen in ihrer Mehrheit und in ihren realen Unterschieden ab und schließt diese Construction der Trinität mit einem Rückblicke auf die Erkenntniß derselben. Nachdem er so das Dogma aufgebaut, wendet er sich zur Betrachtung des fertigen Baues, und zwar erstens zur Betrachtung der einzelnen Personen mit ihren verschiedenen Namen und Eigenschaften und zweitens zur Vergleichung der Personen sowohl mit der Einheit des Wesens als mit den Relationen, den persönlichen Eigenschaften, den Productionen und endlich zur Vergleichung der Personen miteinander. Alles, was er im zweiten Abschnitte

¹ Auf diese Weise werden wir das liefern, was man in neuerer Zeit die Construction der Trinität genannt hat. Sie ist nichts anderes als der dialectische Entwicklungsproceß, in welchem wir, den in seiner objectiven Einfachheit unendlich reichen Inhalt des Dogmas für unsere Auffassung gleichsam in seine Elemente zerlegend, uns aus diesen das Gesamtbild des Dogmas zusammensetzen, ohne darum die Zersplitterung und die allmähliche Genese unserer Begriffe auf das Object selbst zu übertragen. Aber dieser Aufbau kann selbstverständlich nach dem Gesagten nur auf einer Basis ruhen, die uns durch göttliche Offenbarung gegeben ist.

über die einzelnen Theile des Baues und ihre Verhältnisse sagt, hat seinen Grund in der Construction des ersten Abschnittes, und diese Construction wiederum ist nichts anderes als eine Entwicklung des Wurzelprincips, von dem er ausgegangen war.

Wir wollen ihm nicht in diesem ganzen Proceß folgen; nicht alles, was in demselben entwickelt ist, ist gleich klar und anschaulich, nicht alles auch gleich interessant und anziehend. Es ist uns vorzüglich darum zu thun, das Dogma in seinen lebendigsten und interessantesten Partien möglichst anschaulich zu machen und dasjenige hervorzuheben, was einerseits das gläubige Gemüth mit dem höchsten Gegenstande des Glaubens vertraut machen und ihm reichen Stoff zur Liebe und Bewunderung dieses Mysteriorums gewähren kann, oder was andererseits für das Verständniß der übrigen Mysterien und des ganzen Christenthums von Wichtigkeit erscheint. Dazu ist es jedoch keineswegs nöthig, von dem wissenschaftlichen und principiellen Verfahren des hl. Thomas abzugehen; im Gegentheil, nichts ist zu dem Ende ersprißlicher als ein genaues Festhalten an diesem Verfahren.

Uebrigens werden wir uns bemühen, den Ideengang des hl. Thomas durch anderweitige Elemente zu bereichern und seine Gedanken weiter zu entwickeln respective zu modificiren. Dabei werden wir nicht bloß die Ausführungen der spätern Scholastik, sondern auch die genialen Schöpfungen der Vorgänger des hl. Thomas, des hl. Augustinus (*De Trinitate libri 15*), des hl. Anselmus (*Monologium*) und Richards von St. Victor (*De Trinitate libri 6*) zu verwerthen suchen. Letzterer ist zwar nicht überall gleich glücklich, insbesondere hat er das innige Verhältniß der göttlichen Productionen zur Erkenntniß und Liebe weniger in Anschlag gebracht; aber nichtsdestoweniger ist er so reich an den originellsten und tiefsten Gedanken und entwickelt eine so scharfe und gewandte Dialektik, daß er eine weit reichere Fundgrube bietet als die meisten philosophischen Bestrebungen der neuern Zeit auf diesem Gebiete.

§ 10. Die Wurzel der Trinität: die Productionen in der göttlichen Erkenntniß und Liebe.

1. Die göttliche Natur ist eine durchaus lebendige; die in ihr stattfindenden Productionen müssen folglich Productionen der Lebendigkeit dieser Natur sein. Sie müssen stattfinden durch die Lebensacte dieser Natur, und da diese Lebensacte in Gott geistige sind, also auf Erkenntniß und Liebe sich reduciren, so müssen auch die Productionen stattfinden vermittelt

der Acte der Erkenntniß und Liebe. Dieſes könnte man ſchon in der bloßen Vorausſetzung, daß es überhaupt Productionen in Gott gibt, evident eingekloffen finden; und in der Regel leiten auch die Theologen jene nähere Beſtimmung der Productionen daraus ab, daß ſich dieſelben auf eine andere Weiſe in Gott nicht denken ließen, daß es keine andern innern Thätigkeiten in Gott gebe als die des Erkennens und Wollens. Sollte dieſer Beweis auch nicht jedem ſofort klar ſein, ſo kann und muß man doch jene Beſtimmung der göttlichen Productionen als in der göttlichen Offenbarung gegeben annehmen. Sie iſt ſo beſtimmt geoffenbart und von den Vätern und Theologen ſo einſtimmig und entſchieden angenommen, daß man ſie nicht als eine bloße geiſtreiche Hypotheſe oder als ein freies Theologumenon betrachten darf, daß ſie vielmehr als die einzig zuläſſige und dabei vollkommen ſichere und zuverläſſige Beſtimmung der göttlichen Productionen gelten muß, die, wenn ſie nicht ausdrücklich *de ſide* iſt, doch nicht ohne große Verwegenheit geläugnet werden kann.

Den poſitiven Beweis hierfür wollen wir hier nicht antreten¹. Damit aber dieſe Idee uns ſicher leite und eine Quelle des reichſten Lichtes werde, thut es noth, ſie möglichſt genau zu ſondiren und zu beſtimmen und hier wiederum den Punkt hervorzuheben, wo Vernunft und Glaube ſich begegnen, wo jene abſchließt, dieſer anſetzt.

Die Vernunft gibt uns nicht nur den Begriff von der göttlichen Natur, ſondern auch von ihrer ſubſtantialen Lebendigkeit. Sie lehrt uns, daß die göttliche Subſtanz zugleich das reinſte Sein und die reinſte Thätigkeit iſt, daß dieſe Thätigkeit Gottes in der vollkommenſten Erkenntniß und Liebe ſeiner ſelbſt beſteht. Sie ſagt uns aber nicht, daß dieſe Erkenntniß und Liebe in Gott etwas producirt, da ſie dieſelbe nur als Subſtanz des Erkennenden und Liebenden auffaßt, die alſo für ſich keine neue Perſon, ſondern nur die Vollkommenheit derjenigen Perſon ausmacht, welcher ſie angehört. Da tritt nun der Glaube hinzu und legt uns dieſe Lebendthätigkeit Gottes als eine productiv dar; er ſagt uns, daß Gott nicht bloß ſich ſelbſt erkennt, nicht bloß ſich ſelbſt liebt, ſondern auch ſeiner Erkenntniß einen Ausdruck gibt, ſeine Liebe eine Blüthe treiben läßt; daß er die Erkenntniß, die er von ſich ſelbſt hat, in einem innern Worte ausſpricht, in einem Bilde ſeiner ſelbſt ausprägt oder ausſtrahlt; daß er die

¹ Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit Bd. I. *Suarez*, De SS. Trinit. myst. l. 1, c. 5. *Ruis*, De Trinitate diſp. 2. *Scheeben*, Dogmatik § 116, n. 932 ff. Für die erſte Production liefert den Beweis kurz, aber ſchlagend *Dieringer*, Lehrbuch der Dogmatik (4. Aufl.) S. 171.

Liebe, die er zu sich selbst und seinem Worte trägt, in einem innern Liebesseufzer aushaucht, in einem Pfande niederlegt. Die Erkenntniß und die Liebe in Gott werden nicht producirt, ebensowenig wie die Natur, zu der sie gehören und die sie in ihrer actuellen Lebendigkeit constituiren; sie bilden also formell auch keinen Gegensatz, keine Relation, keinen Unterschied in Gott, folglich auch keine verschiedenen Personen. Man kann streng genommen nicht sagen, das göttliche Erkennen und Wollen sei formell eine reale Production oder Procession, ein Hervorbringen oder Hervorgehen. Nur das ist genau: durch die Erkenntniß und Liebe der ersten Person in der Gottheit, des ursprünglichen Inhabers der göttlichen Natur und ihrer Lebensthätigkeit, wird der Ausdruck, die Offenbarung oder Bekundung dieser Erkenntniß und dieser Liebe reell hervorgebracht, als etwas von der producirenden Person Verschiedenes, ihr reell Gegenüber tretendes, in realer Beziehung zu ihr Stehendes.

Der Unterschied, den wir hier machen, ist etwas subtil, aber doch nicht derart, daß er in seinen Grundzügen nicht jedem denkenden Geiste hinreichend klar gemacht werden könnte. Daß man ihn gewöhnlich nicht in seiner ganzen Schärfe erfaßt, kommt daher, weil er in unserem geistigen Leben zwar ebenfalls vorhanden ist, aber nicht in derselben Weise sich geltend macht wie bei Gott.

Der Erkenntniß und der Liebe kann man nämlich auf doppelte Weise Ausdruck geben, nach außen und nach innen. Die erstere Art ist für uns die bekanntere, begreiflichere, an uns sowohl als an Gott, und aus ihr müssen wir uns die zweite verdeutlichen.

Der äußere Ausdruck ist aber bei uns wieder ein doppelter, ein lebendiger und zugleich flüssiger, und ein nicht an sich lebendiger, der aber dafür von größerer Consistenz ist. Der Erkenntniß geben wir in dieser Hinsicht Ausdruck durch das Wort, womit wir unsern Gedanken bezeichnen, und durch das Bild, worin wir ihn ausprägen. Der Liebe geben wir Ausdruck durch den Seufzer oder die Aspiration, in der sie sich ausströmt, und durch das Pfand oder die Gabe, worin wir dieselbe niederlegen¹.

¹ Im Lateinischen ist das deutlicher. *Suspirium* (Seufzer) ist die laut werdende *aspiratio* (Anmuthung), welche durch heftigen Affect hervorgerufen wird. In Beziehung auf unsern Gegenstand nennt daher der hl. Franz von Sales in seiner Rede auf das Pfingstfest das Product der göttlichen Liebe un *soupir*, une *respiration*, un *souffle d'amour*. Wenn der Apostel sagt, daß der Heilige Geist in uns als den Kindern Gottes mit unaussprechlichen Seufzern bitte, so deutet er damit an,

Auf ähnliche Weiſe gibt Gott ſeiner Erkenntniß und ſeiner Liebe nach außen Ausdruck. Alle Dinge, die Gott ins Daſein ruft, ſind ein Ausdruck und Abdruck ſeiner Erkenntniß, ſeiner Gedanken, und als ſolche ſind es Worte, die er geſprochen, in denen er ſich offenbart, und Bilder, die er nach ſeinen Gedanken geformt hat. Und alles, was von Leben und Seligkeit in den Geſchöpfen ſich findet, iſt ein Ausdruck und Ausfluß der göttlichen Liebe, ein Hauch, der von ihr ausſtrömt, ein Pfand und eine Gabe, wodurch ſie die Creatur mit ſich verbindet.

Nach Analogie des äußern Ausdruckes der Erkenntniß und Liebe reden wir nun aber bei uns und müſſen wir nach der Offenbarung auch bei Gott reden von einem innern Ausdrucke der Erkenntniß und Liebe, d. h. von einem ſolchen, der nicht aus dem Schoße des erkennenden und liebenden Geiſtes heraustritt, nicht an andere Subjecte außer ihm gerichtet iſt.

Das Erkennen denken wir uns nämlich als das Erzeugen einer Vorſtellung von einer Sache und eines Urtheils über dieſelbe. Wie nun der Künſtler ſeine Vorſtellungen durch das äußere Bild darſtellt, und wie wir unſer Urtheil durch das äußere Wort ausſprechen, ſo pflegen wir auch unſere Vorſtellung ſelbſt als ein Bild der erkannten Sache und unſer inneres Urtheil als ein Wort unſerer Seele zu betrachten. Es iſt dies aber keineswegs bloß eine analoge Ausdrucksweiſe, ſondern es liegt derſelben ein thatſächliches Verhältniß in unſerem Innern zu Grunde. Die actuelle Vorſtellung iſt nämlich das durch die Erkenntnißthätigkeit der Seele ausgeprägte Bild (*species expressa*) des von dem äußern Objecte empfangenen und habituell im Erkenntnißvermögen verbleibenden Eindruckes (*species impressa*), und ebenſo iſt das actuelle Urtheil der durch die Denktätigkeit der Seele hervorgebrachte Ausdruck für die von ihr aufgenommene und habituell in ihr verbleibende Wahrnehmung. Da alſo die actuelle Erkenntniß, welche in der innern Vorſtellung und im innern Urtheil fixirt

daß der Heilige Geiſt ſelbſt ein *gemitus inenarrabilis* iſt, welcher dem Herzen des Vaters und des Sohnes entſtrömt. Freilich würden wir ihn als den Ausdruck der nicht ſchmachenden, ſondern von Seligkeit überfließenden Liebe des Vaters und des Sohnes beſſer *iubilus Patris et Filii* nennen. Die wenn nicht immer im Seufzer laut werdende, ſo doch ſtets auf irgend eine Weiſe wahrnehmbare Aufwallung und Ergießung des Gemüthes iſt der natürlichſte und unmittelbarſte Ausdruck wie für den Affect überhaupt, ſo inbeſondere für die Wurzel und Beherrſcherin der Affecte, die Liebe. Da wir im Deutſchen keinen ebenſo prägnanten Ausdruck haben, ſo werden wir den lateiniſchen, *Aspiration*, vorziehen und ihn dem deutſchen „Liebeserguß“ zur Seite gehen laſſen.

wird, eine Ausprägung und ein Ausdruck der habituellen Erkenntniß (der memoria) ist, so sind wir vollständig berechtigt, sie als ein inneres Bild oder Wort zu bezeichnen. Zu einem ähnlichen Ergebnisse gelangen wir wenigstens bis zu einem gewissen Grade hin auch dann, wenn wir das Verhältniß betrachten, in welchem Vorstellung und Urtheil zum Erkenntnißacte selbst stehen. Der Erkenntnißact, d. h. diejenige Thätigkeit, durch welche die Seele actu erkennend constituirt wird, ist allerdings sachlich von der Vorstellung und dem Urtheil nicht verschieden; denn in dem innern Vorstellen und Urtheilen besteht eben das Erkennen. Nichtsdestoweniger kann man aber doch auch in der actuellen Erkenntniß wieder ein Zweifaches unterscheiden, nämlich erstens die Einsicht in die erkannte Wahrheit oder die Auffassung derselben, und zweitens die im Urtheil sich vollziehende Bethätigung und Befundung dieser Erkenntniß. Letzteres könnte immerhin als ein inneres Bild des erstern bezeichnet werden. Jedenfalls aber steht soviel wenigstens fest, daß Vorstellung und inneres Urtheil ein realer Ausdruck der von der habituellen zur actuellen Erkenntniß fortschreitenden Seele sind und insofern als inneres Wort oder Bild bezeichnet werden können. — In der Gottheit liegt die Sache aber wesentlich anders. Die actuelle Erkenntniß kann bei Gott nicht Gegenstand einer wirklichen Production sein, sonst wäre Gott ja nicht wesentlich erkennend, wäre nicht reiner Act; also auch Bild und Wort, insofern dieselben bei uns die actuelle Erkenntniß constituiren, können nicht reell producirt sein; man kann zwischen dem Sein Gottes und der Vorstellung von demselben im Erkenntnißacte keinen reellen Unterschied machen. In unserer Seele ist das intellectuelle Wort und Bild Product der Seele, wie die Erkenntniß selbst, durch welche die Seele actuirt wird; Gott ist aber die reinste Actualität ohne alle Potentialität. Bei ihm fällt also der Grund, welcher bei uns zwischen dem Erkennenden und seinem intellectuellen Worte und Bilde einen reellen Unterschied fordert, gänzlich weg. Gott kann nicht sein Wort und Bild produciren, um sich erst zu erkennen; er producirt es, weil er sich erkennt¹, aus der überfließenden Fülle und Actualität seiner

¹ Inwiefern die erste Person als solche sich auch erst durch ihr Verbum oder vielmehr in ihrer Beziehung auf dasselbe erkennt, und ohne die Production des Verbums sich auch nicht als das, was sie wirklich ist, erkennen könnte, werden wir später sehen. Für das Gesagte vgl. *Conc. Colon.* a. 1860 p. 22: *Dici nequit, solum per generationem Filii Patrem acquirere illam scientiam seu cognitionem sui ipsius, quae in Deo, cui est „esse quod sapere et ea essentia est, quae sapientia“ (S. August., De Trinit. l. 15, c. 7, n. 12), ut „Deus verus“ sit, abesse non potest.*

Erkenntniß, die eben keine bloße Erkenntniß, ſondern eine unendlich fruchtbare Erkenntniß iſt und wegen ihrer unendlichen Fruchtbarkeit danach ſtrebt, ſich einen adäquaten Ausdruck zu geben in einem Worte und Bilde, das im Schoße Gottes verbleibt.

Noch einmal: die Creatur producirt in ihrer intellectuellen Vorſtellung ihren Erkenntnißfact; ſie producirt aber, weil ſie nicht durch ihr Weſen ſchon reine Actualität iſt. Gott iſt durch ſein Weſen reine und volle Actualität. Folglich, urtheilt die Vernunft, fällt jene Art von Production, wodurch die Erkenntniß erſt herborgebracht wird, weg; aber der Glaube ſagt uns, daß eine andere, höhere Production, die nicht in Mangelhaftigkeit, ſondern im übergroßen Reichthume Gottes wurzelt, an die Stelle tritt.

Ähnlich wie mit der Erkenntniß verhält es ſich mit der Liebe.

Bei unſerem Geiſte geht der Act der Liebe als ein Product deſſelben aus ſeinem Willen hervor. Dieſen Act bezeichnen wir bald als eine Thätigkeit, wodurch die Seele ſich ſelbſt actuirt und actu liebend wird; bald als das Product dieſer Thätigkeit, als eine Bewegung, welche die Seele durch ihre Hinneigung zu dem geliebten Gegenſtande in ſich hervorbringt, als ein Band, wodurch ſie ſich an ihn, ihn an ſich feſſelt. Und weil die Liebe eben äußerlich ſich kundgibt durch die dem Herzen entſtrömende Aspiration, womit es dem geliebten Gegenſtande entgegenſchlägt, oder durch die Gabe, die man als Liebespfand gibt und empfängt, ſo können wir auch das innere Product, den innern Ausdruck oder vielmehr Ausfluß der liebenden Seele und ihrer Liebesthätigkeit nicht beſſer bezeichnen, als wenn wir ihn Liebeshauch oder Liebespfand nennen.

Dieſen innern Liebeshauch, dieſes innere Liebespfand können wir bei uns allerdings nur ſehr mühsam und immer nur ideell von dem Acte der Liebe ſelbſt unterſcheiden. Denn der Liebesact iſt ſelbſt dieſe Bewegung und dieſes Pfand als Ausfluß der habituellen Zuneigung und Verbindung mit dem geliebten Gegenſtande. Wenn alſo nicht der Liebesact ſelbſt in uns producirt wäre, würden wir auch nicht von der Production eines Hauches oder Pfandes reden können.

Wollen wir uns nun in Gott ebenfalls einen realen Proceß, eine reale Production in der Liebe und durch die Liebe denken, ſo können wir das natürlich nur nach Analogie deſſen, was mit unſerer Liebe vorgeht. Aber eben nur nach Analogie, d. h. in ungleich höherem und zum Theil in umgekehrtem Sinne. Bei Gott geht der Act der Liebe nicht aus dem habitus oder der Potenz hervor, iſt alſo auch kein wirkliches Product.

Gott ist seine Liebe in der reinsten und vollsten Actualität; aber eben deshalb, lehrt uns der Glaube, weil die Liebe in Gott kein erst hervorgerufener Act, weil sie ein ewiger Uract und eben dadurch zugleich ein überreicher Act ist, ist sie nicht minder fruchtbar als die göttliche Erkenntniß; deshalb bringt Gott durch sie einen unermesslichen Hauch der Liebe und ein unendliches Liebespfand hervor. In dieser Aspiration gießt Gott seine Liebe aus, aber nicht sie, sondern die Aspiration wird producirt; in diesem Pfande legt Gott seine Liebe nieder, aber nicht die Liebe, sondern das Pfand derselben tritt aus dem Liebenden heraus, als etwas von ihm Verschiedenes, ihm Gegenüberstehendes.

2. Es gibt also nach der Offenbarung in der göttlichen Erkenntniß und Liebe Productionen, in denen sich deren unendliche Fruchtbarkeit offenbart. Das Licht der Erkenntniß strahlt sich aus in dem Abglanze eines unendlichen Ebenbildes, und die Gluth der göttlichen Liebe lodert auf in einer unendlichen Flamme. Abglanz, Wort, Bild sind die Bezeichnungen für den Ausdruck der göttlichen Erkenntniß; Flamme, Aspiration, Pfand sind die ganz parallelen Bezeichnungen für den Ausfluß der göttlichen Liebe.

Solche und ähnliche Namen wendet denn auch die Heilige Schrift an, um die Producte der innern göttlichen Productionen als solche zu bezeichnen. So heißt das Product der ersten der λόγος, das Verbum Gottes¹, der character oder die figura (expressa) substantiae eius². Da die zweite Production gewöhnlich in ihrer Weiterführung nach außen in der Heiligen Schrift dargestellt wird, so sehen wir die angeführten Namen derselben auch nur in dieser Beziehung auftreten, obgleich sich daraus leicht auf das innere Product in seinem absoluten Wesen zurückschließen läßt. Später werden wir dies näher zu erörtern Gelegenheit finden³.

¹ Joh. 1, 1 und anderswo unzählige Male. Ueber die Bedeutung des Namens λόγος vgl. Petav., De Trinit. 1. 6, c. 1—3.

² Hebr. 1, 3.

³ Bei den Scholastikern finden sich die von uns gegebenen und, wie uns scheint, ganz naheliegenden Bezeichnungen für das Product der Liebe noch nicht genügend berücksichtigt. Auch sie stellen gewöhnlich den Namen verbum und imago bei der zweiten Production andere Namen als parallel gegenüber, dem verbum den amor, der imago das donum. Aber der erstere, amor, bezeichnet an sich die Liebe schlechthin, nicht das Product derselben. Die Scholastiker tragen diesem Umstande auch Rechnung, indem sie den Erguß der Liebe amor notionalis (d. h. die Notion, die Proprietät einer bestimmten göttlichen Person bildend), die Liebe als solche amor essentialis nennen. Den Namen donum sogleich erklären sie bei Gott nur aus der

Bei dieſen Erklärungen betrachten wir natürlich die beiden Producte in Gott noch nicht als Perſonen; wir wollen ja erſt erläutern, wie und warum es eben Perſonen und zwar verſchiedene Perſonen ſein ſollen. Aber nichtsdeſtoweniger müſſen wir, um dem Dogma vollauf gerecht zu werden, bei der nähern Beſtimmung des Productes der göttlichen Liebe immer ſchon vorausſetzen, daß das Wort der erſten Perſon, alſo das Product der Erkenntniß, eine von dieſer verſchiedene, zweite Perſon iſt. Das Sprechen Gottes nämlich oder der Ausdruck der Erkenntniß ſetzt keine andere Perſon voraus als den Sprechenden, der ſeine Erkenntniß von ſich ſelbſt zu offenbaren und den Gegenſtand deſſelben durch Nachbildung zu verherrlichen ſtrebt; oder wenn auch eine Perſon nothwendig ſein ſollte, zu der er ſpricht, ſo iſt dieſe, wie ſich zeigen wird, eben das Wort, das er ausſpricht und in das er durch die Ausſprache ſeine Erkenntniß hineinlegt. Bei der Liebe dagegen verhält ſich die Sache etwas anders. Wenn nämlich Gott nicht ſchon durch ſeine Erkenntniß eine andere Perſon hervorbrächte, ſo würde er allerdings auch gedacht werden können und müſſen mit einer unendlichen Liebe zu ſich ſelbſt oder mit einem unendlichen Wohlgefallen an ſeiner eigenen Güte. Ja, man könnte es auch nicht einmal als ganz unmöglich hinſtellen, daß dieſes Selbſtwohlgefallen des einperſönlichen Gottes auch fruchtbar ſein ſollte, nämlich fruchtbar in einem unendlichen Jubel, der ſich zugleich als Lobpreis des geliebten Gutes und als Frohlocken über den Beſitz deſſelben darſtellt. Und wenn auch eine andere Perſon nothwendig ſein ſollte, um dieſen Liebeserguß entgegenzunehmen, ſo könnte dieſes ebenſo, wie bei dem Erkenntnißproceß, diejenige Perſon ſein, welche, wie wir ſehen werden, durch die Ergießung der Liebe hervorgebracht wird. In der That abſtrahiren denn auch die griechiſchen Väter bei der Beſtimmung des Productes der göttlichen Liebe gänzlich von der Wechſelliebe, indem ſie dasſelbe einfach als Erguß der Liebe Gottes zu ſeinem abſolut vollkommenen Weſen betrachteten. Da aber das Dogma ausdrücklich die zweite Production (die der Liebe) nicht von der erſten Perſon allein ausgehen läßt, ſondern zugleich von dem Product des erſten (Erkenntniß-)Proceſſes als von einer zweiten Perſon, ſo wird man auch bei der Beſtimmung der Art und Weiſe, wie die göttliche Liebe fruchtbar wird, dieſen Umſtand mit in Betracht ziehen müſſen, indem man ſpeciell die Liebe zweier Perſonen zu einander als fruchtbare Liebe ins Auge faßt. Das iſt in Wahrheit

Beziehung, in welche das Product der göttlichen Liebe zur Creatur treten kann. Aber hier ſoll eben das Verhältniß dieſes Productes zu ſeinen Producenten ausgedrückt werden, auf welche ſich die beſondere Beziehung zu den Creaturen gründet.

das fruchtbare Princip eines Liebesergusses, wo a priori ein Liebender und ein Geliebter als zwei verschiedene Subjecte einander gegenüberstehen, einer zum andern hinstrebt und beide ihre Liebe gegeneinander ausgießen. Noch deutlicher weist der Begriff der Verpfändung der Liebe auf eine solche Liebe hin, welche zwei verschiedene sich liebende Subjecte zu vereinigen und zu verbinden, oder wenigstens die schon bestehende Vereinigung und Verbindung beider in einem gemeinschaftlichen Ergusse zu krönen und zu besiegeln strebt. Unter diesem Gesichtspunkte, als wechselseitige Liebe zweier unterschiedener Personen, muß also auch die göttliche Liebe gedacht werden, wenn ihre Fruchtbarkeit vollkommen begriffen werden soll. Bei den Deductionen des hl. Thomas, namentlich in der Summa contra gentiles, ist dieser Gesichtspunkt nicht so sehr betont. Der hl. Bonaventura¹ hebt dagegen ausdrücklich hervor, daß die caritas, durch welche die zweite Production in Gott herbeigeführt wird, eine caritas mutua ist. Und schon lange vorher hat das elfte Concil von Toledo (675) in seinem berühmten Symbolum gesagt: Spiritus ab utrisque processisse monstratur, quia caritas et sanctitas amborum agnoscitur. Der hl. Augustinus, welcher zuerst unter den lateinischen Vätern die Person des Heiligen Geistes tiefer beleuchtet hat, erschöpft sich in den zartesten und erhabensten Ausdrücken und Bildern, um diesen vorher schon von seinem Lehrer Ambrosius ausgesprochenen Gedanken hervorzuheben. Der Heilige Geist, sagt er, sei die substantiale Liebe des Vaters und des Sohnes, beiden consubstantial; wenn man sie auch treffend Freundschaft nennen könne, so nenne man sie doch passender caritas. „Was ist die Liebe“, fragt er, „als ein gewisses Leben, das zwei Dinge verbindet oder zu verbinden strebt, den Liebenden nämlich und das, was geliebt wird? Was liebt der Freund im Freunde, wenn nicht den Freund? So sind also drei da, der Liebende, das Geliebte und die Liebe.“ Darum nennt er wiederholt das Product des zweiten Processes in Gott communio, complexus, osculum, vinculum, unitas, quo uterque coniungitur, suntque servantes unitatem spiritus in vinculo pacis². Ähnlich nennt der hl. Bernard den Heiligen Geist das osculum suavisimum Patris et Filii, weil er die mutua gignentis et geniti cognitio pariter et dilectio sei, und deshalb auch Patris et Filii imperturbabilis pax, gluten firmum, individuus amor³.

¹ Sent. 1, dist. 10, q. 3.

² S. August., Tr. 105 in Ioan. De Trinit. l. 6, c. 5; l. 7, c. 3; l. 8, c. 10.

³ Cant. 8, 1—2. Siehe die Stellen in Schreeben, Dogmatik § 116, Nr. 942.

§ 11. Nähere Bestimmung der Producte der ewigen Productionen, Immanenz und Substantialität derselben.

So sehr man in Gott das Wort der Erkenntniß von der Erkenntniß selbst, die Aspiration der Liebe von der Liebe selbst unterscheiden muß, um das Wort und den Hauch als wirkliche Producte betrachten zu können; so wenig darf man das Wort von der Erkenntniß, die Aspiration von der Liebe trennen. Da die göttlichen Productionen, von denen wir hier reden, innere, immanente Productionen sind, so kann der Ausdruck der Erkenntniß nicht aus der Erkenntniß, der Hauch der Liebe nicht aus der Liebe vollständig heraustreten. Vielmehr ist das Wort nur deshalb Wort, weil die Erkenntniß in ihm niedergelegt, in ihm enthalten ist; und der Hauch der Liebe nur deshalb Liebeshauch, weil die Liebe ihm eingehaucht wird, in ihm lebt und sich kundgibt.

Freilich im äußern Worte legen wir unsere Erkenntniß nicht reell nieder, sondern bloß der Bezeichnung nach, und im äußern sinnlichen Hauche geben wir nicht die Liebe selbst, sondern bloß eine Wirkung und ein Sinnbild derselben. Und so ist auch die Erkenntniß Gottes in dem nach außen gesprochenen Worte, in dem Gebilde der Creaturen, welches den göttlichen Gedanken ausdrückt, nur wie die Idee des Künstlers in seinem Kunstwerk; ist ferner die Liebe Gottes in ihrem nach außen gerichteten Hauche, in dem Leben und der Seligkeit der Creaturen, nur wie die Kraft in einer von ihr verschiedenen Wirkung.

Nicht so verhält es sich mit dem nach innen producirten Worte und Hauche Gottes. In dieses Wort muß Gott die Erkenntniß selbst, die er in ihm ausspricht, ganz wie sie ist, hineinlegen; in diesen Hauch muß er die Liebe, die er in ihm aushaucht, ganz wie sie ist, ausströmen; und da zwischen dem Ausdruche und der in ihm leuchtenden Erkenntniß, zwischen dem Hauche und der in ihm fluthenden Liebe, wie überhaupt in Gott, keine reale Zusammensetzung denkbar ist, so muß das Wort reell wieder die Erkenntniß selbst, der Hauch reell wieder die Liebe selbst sein, ohne daß darum das Wort und der Hauch als solche aufhörten, producirt, die Erkenntniß und die Liebe als solche aufhörten, nicht producirt zu sein.

Dazu kommt aber noch folgendes.

Der Ausdruck der Erkenntniß ist zugleich Ausdruck des erkannten Gegenstandes. Aber bei uns enthält eben die Erkenntniß nicht in der Wirklichkeit ihren Gegenstand, mag sie auf äußere Dinge oder auch auf unsere Seele selbst sich erstrecken. Daher ist bei uns das innere Product

der Erkenntnißkraft auch mehr ein bloßes Wort, wodurch auf den Gegenstand hingewiesen, als ein reales Bild, worin er ausgeprägt wird. In Gott hingegen ist die Erkenntniß reell eins mit dem erkannten Gegenstande, mit der göttlichen Natur und Wesenheit: ihr Gegenstand ist reell und wirklich, nicht bloß ideell, in der Erkenntniß vorhanden. Folglich muß auch der Ausdruck der Erkenntniß zugleich der reale Abdruck ihres Gegenstandes, des göttlichen Wesens, sein, nicht bloßes Wort, sondern zugleich reales Bild, wodurch das Wesen des Sprechenden nicht nur bezeichnet, sondern reell dargestellt wird. Aber diese reale Darstellung der Wesenheit der ersten Person in Gott kann wiederum nur dadurch geschehen, daß, wie die Erkenntniß in das Wort, so die Wesenheit Gottes in das reale Bild hineingelegt wird. Daraus folgt, daß das Nachbild oder Abbild in Gott wirklich die Wesenheit der ersten Person in sich enthält, daß es ferner reell mit dieser Wesenheit identisch ist, ohne darum aufzuhören, von der ersten Person verschieden zu sein; ist es doch immer auf eine andere Weise mit der Wesenheit identisch als diese. Das Abbild ist mit der Wesenheit identisch, weil und insofern sie in dasselbe hineingelegt worden; die urbildliche Person dagegen ist mit der Wesenheit identisch, insofern sie dieselbe ursprünglich besitzt, und zwar so besitzt, daß sie dieselbe in einem Worte und Bilde aussprechen und ausdragen kann.

Eine analoge Bemerkung findet auf die Production in der göttlichen Liebe Anwendung. Ebensovienig, wie die Erkenntniß der Geschöpfe ihren Gegenstand reell in sich enthält, mit ihm identisch ist, ebensovienig enthält auch die Liebe der Geschöpfe reell in sich das Gut, welches ihr an dem Geliebten wohlgefällt, resp. dasjenige, welches sie ihm schenken möchte. Man sagt zwar, die Liebenden wollten durch ihre Liebe sich selbst, d. h. ihr Wesen, einander schenken. Aber diese beiderseitige Hingabe ist nur eine Hingabe dem Affecte nach, sie ist ein bloßer Affect ohne reales Band, wie die Vorstellung eines Gegenstandes in uns eben ein bloßer Gedanke ist. Dem Gedanken können wir auch einen realen Ausdruck geben, indem wir außer uns ein reales, wenn gleich immer todttes Bild des erkannten Gegenstandes entwerfen; und so können sich auch die Liebenden zum Zeichen ihrer Liebe reale Pfänder der Vereinigung geben, durch die sie einander angehören wollen. Aber ebensovienig wie ihre Liebe reell in der Aspiration, liegt auch ihr Wesen reell in dem Pfande, das sie hingeben.

Bei Gott hingegen ist die Liebe der beiden ersten Personen reell identisch mit der Güte des Wesens, welches dieselben ineinander lieben und welches sie beide besitzen. Wenn sie folglich ihre gegenseitige Liebe be-

währen und in einem innern Producte ſollen fruchtbar ſein laſſen, dann können und müſſen ſie in dieſes Product als in ein reales Pfand mit und in ihrer Liebe ihre beiderſeitige oder vielmehr ihre gemeinſchaftliche Güte, ihr gemeinſchaftliches Weſen ausſtrömen und hineinlegen. Wie daher in Gott der Ausdruck ſeiner Erkenntniß auch realer Ausdruck des Weſens, zugleich wahres Wort und reales Bild iſt, ſo iſt der Ausfluß der Liebe zugleich Ausfluß der Güte des göttlichen Weſens, zugleich Aspiration und reales Pfand. Dieſes Pfand iſt als Product der liebenden Perſonen reell von ihnen verſchieden; aber mit der Weſenheit derſelben iſt es identiſch, nur wieder auf andere Weiſe, als die producirenden Perſonen. Es iſt identiſch mit der Weſenheit nur dadurch, daß es dieſelbe von den beiden erſten Perſonen empfängt und aufnimmt. Somit iſt es zugleich mit beiden Perſonen identiſch und auch von ihnen unterſchieden, aber jedes in anderer Beziehung: identiſch mit ihnen in dem, was ſie ſind und beſitzen, unterſchieden von ihnen in der Art und Weiſe, wie ſie es ſind und beſitzen.

Hier ſind wir nun auf dem Höhepunkt unſerer Entwicklung angekommen, wo wir zeigen können und müſſen, wie und warum die göttlichen Proceſſionen Perſonalproceſſionen, wie und warum die Producte der göttlichen Erkenntniß und Liebe ſelbſtändige, wirkliche Perſonen genannt werden können und müſſen, und es in der That auch ſind¹.

Der hl. Thomas erklärt das in folgender Weiſe. Inſolge der göttlichen Productionen entſtehen in Gott Relationen, Bezüge zwiſchen dem Producirten und dem Producirenden. Dieſe Bezüge können in Gott nicht gedacht werden als der Subſtanz ſo inhärirend, daß ſie zu ihr hinzukämen und reell von ihr verſchieden wären; denn das würde der göttlichen Einfachheit widerſprechen. Sie müſſen daher reell eins ſein mit der göttlichen Subſtanz, und da dieſe in höchſter Weiſe ſubſiſtent, ſelbſtändig iſt, ſo müſſen auch die Bezüge (reſp. die durch ſie hervorgerufenen Gegenſätze, das bezogene Relative) ſubſiſtent oder ſelbſtändig ſein. Weil nun aber ferner die Bezüge, inſoweit ſie einander entgegengeſetzt ſind, wie Vaterschaft und Sohnschaft, ſich nothwendig voneinander unterſcheiden, ſo müſſen ſie, da ja die Subſtanz eine iſt und bleibt, um ſich unterſcheiden zu können, Gegenſätze oder Verſchiedenheiten in der Subſtanz hervorrufen. Es gibt

¹ Man beachte, daß die § 10—13 in drei Stufen fortſchreitende Beſtimmung der Producte der göttlichen Erkenntniß und Liebe genau den drei Saptheißen Joh. 1, 1 entſpricht: *In principio erat Verbum* — Ausſprache der Erkenntniß; *Et Verbum erat apud Deum* — Immanenz oder innergöttliches und weſenhaftes Sein des Wortes; *Et Deus erat Verbum* — göttliche Perſönlichkeit des Wortes.

also in Gott außer der ersten Person, die sich auf keine andere frühere bezieht, noch zwei andere Weisen von Subsistenz oder Selbständigkeit, die den beiden Productionen entsprechen; folglich auch zwei andere Subjecte, denen diese eigenthümlichen Weisen der Subsistenz und Selbständigkeit zukommen. Ein Subject aber, worin eine Substanz oder Natur auf eine eigenthümliche Art im Gegensatze zu anderem subsistirt oder selbständig existirt, nennen wir Hypostase oder Suppositum, und wenn die Substanz oder Natur eine vernünftige ist, so nennen wir es Person. Folglich gibt es in Gott verschiedene Hypostasen und Supposita, verschiedene Personen, und zwar drei.

Ohne die geniale Tiefe und Consequenz dieser Deduction irgendwie zu unterschätzen, glauben wir doch, daß sich auf eine andere Weise dasselbe Ziel möglicherweise noch etwas leichter erreichen und der persönliche Charakter der innern Producte Gottes noch etwas klarer und anschaulicher sich entwickeln läßt.

§ 12. Analyse der Begriffe: Hypostase und Person.

1. Vor allem, was verstehen wir unter Person?

Nie und nimmer wird man diesen Begriff, wie er auf dem Gebiete der Offenbarung zur Anwendung kommt, gehörig bestimmen können, wenn man nicht zuvor den allgemeinen Begriff der Hypostase rund und klar festgestellt hat. Letzteres wird mitunter etwas zu sehr außer acht gelassen. Man begnügt sich zu sagen: Die Persönlichkeit ist der auszeichnende Vorzug des Geistes der blinden Natur gegenüber; sie ist der Inbegriff seines lichten Selbstbewußtseins und der darauf ruhenden Freiheit. Allein in der Theologie reicht diese allgemeine Begriffsbestimmung nicht aus. Wenn wir in der einen göttlichen Natur drei Personen, in den zwei Naturen Christi eine Person annehmen und erklären sollen, so müssen wir die Persönlichkeit darstellen im Gegensatze nicht zu dem, was man in concreto die Natur zu nennen pflegt, nämlich die sichtbare materielle Welt, sondern zunächst im Gegensatze zur geistigen, vernünftigen Natur, und wiederum, nicht im Gegensatze zu einem fremden äußern Wesen, das man Natur nennt, sondern auch im Gegensatze zur eigenen innern Wesenheit oder Natur der Person selbst. Den letztern Gegensatz hat die Person gemeinschaftlich mit der Hypostase; ja in dem Begriffe der Hypostase ist derselbe gerade formell und sehr bezeichnend hervorgehoben. Ueberdies ist dieser Ausdruck der ursprüngliche, zuerst von der Kirche für die Bezeichnung der Unterschiede in Gott und

der Einheit in Chriſtus angewandte — noch ein Grund mehr, um ſeine Wichtigkeit nicht zu gering anzufchlagen.

Dem griechiſchen Worte *ὑπόστασις*, das bald concret zur Bezeichnung einer Sache, bald abſtract zur Bezeichnung einer Seinſweiſe gebraucht wird, entſpricht im Lateiniſchen ziemlich genau für den abſtracten Gebrauch *subsistentia*, für den concreten *suppositum* oder auch *subsistens*. Im Deutſchen haben wir kein durch den Gebrauch fixirtes Einzelwort dafür; wir halten uns an die lateiniſchen und griechiſchen Bezeichnungen, die ohnehin ſchon geheiligt ſind, obgleich wir ſie durch zuſammengeſetzte Ausdrücke ſehr prägnant wiedergeben können.

Urſprünglich bezeichnet *Hypothaſe* das, was in ſich ſelber ſtehend und ruhend eben dadurch befähigt iſt, anderes zu tragen und in ſich zu haben. Das in ſich ſelbſt Stehen und Ruhen wird in dem lateiniſchen *subsistere* betont, das Tragen und in ſich Haben durch das lateiniſche *suppositum*. Alles ſolglich, was irgendwie als in einem Andern ſehend, in ihm ruhend, ihm innerlich angehörend betrachtet werden muß, iſt keine *Hypothaſe* im abſoluten Sinne. Nicht nur die *Accidenzen*, *Thätigkeiten* und *Eigenſchaften* eines Weſens, die in ihm ſind und ihm angehören, ſind keine *Hypothaſen*; ſelbſt *Subſtanzen* ſind es nicht immer im vollen Sinne. So iſt ein Theil unſeres Körpers, z. B. der Kopf, obgleich ſelbſt Träger von *Eigenſchaften* und *Accidenzen*, doch noch keine eigentliche *Hypothaſe*, weil er wiederum in einem Ganzen, im Körper resp. im Menſchen ſelbſt exiſtirt, dieſem Ganzen angehört und in ihm aufgeht. Ja ſelbſt die ganze menſchliche Natur, das ganze Weſen des Menſchen, abſtract genommen, iſt keine ſolche, weil es nur Wirklichkeit hat in den einzelnen Menſchen, weil es dieſen angehört, von ihnen getragen und beſeſſen wird. *Hypothaſe* iſt vielmehr der einzelne wirkliche Träger und Inhaber der Natur, das Subject, dem die Natur ſamt allen ihren Theilen, *Eigenſchaften* und *Thätigkeiten* angehört und zuſchrieben wird.

Nach der gewöhnlichen Definition bezeichnet man die *Hypothaſe* als *substantia individua*. Recht verſtanden ſtimmt dieſe Definition aufs genaueſte mit der gegebenen. Aber dann muß man das *individuum* nicht mit untheilbar (von *dividere aliquid*), ſondern mit unvertheilbar (von *dividere alicui* — *distribuere*) überſetzen. Diejenige Subſtanz, welche in einem höhern Ganzen aufgeht, demſelben angehört (wie das Glied) oder mehreren verſchiedenen Subjecten innewohnt, an dieſelben vertheilt wird (wie die generiſche Subſtanz), iſt demnach nicht individuell im ſtrengen Sinne des Wortes. Nur da, wo und inwiefern die Subſtanz als identiſch

genommen wird mit dem letzten Subjecte, dem sie angehört, ist sie wahrhaft und vollkommen substantia individua. Wo die Vertheilbarkeit aufhört, fängt der Besitz, die Inhaberschaft an; sobald ich sage, daß die Substanz nicht mehr einem andern Subjecte angehöre, sage ich, daß sie sich selbst angehöre, in sich selbst ruhe und subsistire.

Hypostasen gibt es nun überall, wo es eine Natur, Wesenheit oder Substanz gibt: auf allen Gebieten des Seins und der Wesen. Jede Natur und Wesenheit muß irgendwo stehen und ruhen, muß in einem Subjecte sein, einen Träger haben. Auch die sinnlichen materiellen Substanzen von den Mineralien hinauf bis zu den Thieren sind daher wahrhaft Hypostasen, soweit sie eben in sich selbst ruhen und eine selbständige Existenz haben. Aber Personen, Persönlichkeit finden sich nur in den geistigen Substanzen.

2. Die Person ist eine besondere, vorzüglich vollkommene Art der Hypostase. Sie unterscheidet sich von den übrigen Hypostasen dadurch, daß die Natur, als deren Hypostase oder Trägerin und Inhaberin sie erscheint, keine beliebige, sondern eine geistige Natur ist.

Die geistige Natur oder Wesenheit selbst mit allen ihren Eigenschaften, mit ihrem Bewußtsein und ihrer Freiheit, ist als solche wegen ihrer Geistigkeit noch gar nicht Person, weil sie als solche eben auch noch keine Hypostase ist; wie umgekehrt die Hypostase dieser Natur nur dadurch persönlich oder eine Person ist, daß diese Natur als eine geistige vorausgesetzt wird. Beides ist gleich nothwendig, um die Idee der Person zu erfüllen, daß sie eine wahre selbständige Trägerin und Inhaberin der Natur, und daß diese Natur selbst eine geistige sei.

Aber die zweite Bedingung modificirt auch wiederum die erste. Eben deshalb, weil die Person Trägerin einer geistigen Natur ist, muß sie auch ihre Natur in ungleich vollkommenerer Weise besitzen, als die übrigen Hypostasen die ihrige besitzen, muß infolge davon auch ungleich mehr selbständig sein als diese.

Der Baum, das Thier besitzt seine Theile, besitzt seine Kräfte und wirkt durch dieselben; aber es hat kein eigentliches Recht auf dieselben, keinen bewußten Genuß von denselben, keine freie Herrschaft über dieselben. Die Person hingegen hat ein wirkliches unverletzliches Recht auf ihre Theile und Kräfte; kraft ihrer geistigen Natur ist sie eine hypostasis cum dignitate, eine achtungswerthe Inhaberin alles dessen, was sie ist und was sie besitzt. Kraft der Vernünftigkeit ihrer Natur erhebt sie sich ferner zum Bewußtsein ihrer Wesenheit und ihrer Besitzthümer sowie ihres Besitzes selbst; durch dieses Bewußtsein aber wird der Besitz erst zum vollen

Besitz, zum Genuße des Besitzes und der Besitzthümer. Noch mehr. Mit dem Selbstbewußtsein entspringt aus der Vernünftigkeit der Natur auch das Vermögen, alle Thätigkeiten mehr oder weniger selbstständig auf selbstgesteckte Zwecke zu richten, alle Kräfte, alle zu Gebote stehenden Mittel zur Erreichung derselben anzuwenden. So tritt also zum Genuße noch die freie Selbstbestimmung, der freie Gebrauch des Besitzthums hinzu, zum fructus der usus; der freie Gebrauch ist aber allein wahre Herrschaft, und daher auch allein das Zeichen des Vollbesitzes.

Das wirkliche Selbstbewußtsein und der wirkliche Gebrauch der Freiheit gehören aber darum nicht zum Wesen der Persönlichkeit, sondern bloß die Anlage dazu, die in der geistigen Natur enthalten ist. Wesentlich ist nur die Dignität, die Würde der Person, kraft der sie als Inhaberin einer geistigen Natur in ihrem Besitze und ihrem Sein selbst dann geachtet werden muß, wenn sie noch nicht ihren Besitz genießen und ausüben oder wenigstens ihn nicht nach außen geltend machen kann, wie das erste bei den noch nicht zum Vernunftgebrauche gelangten Kindern, das letztere bei den Unmündigen der Fall ist.

Wie und weil die Personen kraft ihrer vernünftigen Natur auch einen vollkommenern Besitz derselben haben, als die übrigen Hypostasen, sind sie auch ungleich selbständiger als diese. Die übrigen Hypostasen, z. B. in der Pflanzen- und Thierwelt, haben kein vollständig in sich ruhendes Sein; sie sind ihrer Natur nach auflöslich und vergänglich, eine geht unter, um der andern Platz zu machen; sie sind mehr um der Species willen, der sie angehören, als um ihrer selbst willen da. Die persönlichen Hypostasen aber haben, weil (und darum auch wenigstens insofern als) sie geistiger Natur sind, ein unverwüßliches, unvergängliches Sein; sie sind nicht bloß da, um ihre Species zu repräsentiren, sondern um in sich selbst den immertwährenden Besitz und Genuß der Vorzüge zu haben, die der Species zukommen; sie sind Selbstzweck. Und weil sie Selbstzweck sind, die übrigen Hypostasen aber es nicht sind, deshalb können auch diese mit allem, was sie sind und besitzen, den Personen untergeordnet, deren Eigenthum werden, können und sollen dem Genuße der Personen dienen und deren Herrschaft unterworfen sein. Die Personen hingegen können wegen ihrer Dignität, weil sie nicht nur irgendwie selbständig, sondern *sui iuris* sind, niemals als bloße Sache behandelt, also auch nicht als bloße Mittel zu einem äußern Zwecke verwandt werden.

Nichtsdestoweniger sind die geschaffenen Personen nicht der letzte Zweck ihrer selbst. Weil geschaffen, hängen sie von einer höhern Persön-

lichkeit als von ihrem Ursprunge und letzten Ziele ab, und haben daher noch keineswegs den vollsten, den absoluten Selbst-Besitz, -Genuß und -Gebrauch. Absolut selbsteigen, in sich selbst ruhend, selbstmächtig ist nur Gott; er allein hat darum auch die Persönlichkeit im absoluten Sinne des Wortes.

Wenn aber das Absolute immer nur eins ist, folgt dann daraus nicht auch, daß es nur eine absolute Persönlichkeit, nur eine absolute Person, also auch nur eine göttliche Person gebe? — Ohne Zweifel kann das Absolute nur in der Einzahl existiren. Wenn dasselbe, was sich ja beweisen läßt, als ein persönliches existirt, so ist diese absolute Persönlichkeit insofern nur eine, als sie eine ganz eigenartige ist. Als Inhaberin und Trägerin des unendlichen Wesens ist sie über alle andern Hypostasen und über alle außergöttlichen Personen unendlich erhaben. Hieraus folgt aber gar nichts für die Beantwortung der Frage, ob das eine absolute Wesen in einer oder in mehreren Personen subsistire, d. h. ob es, ohne Multiplication seiner selbst, einem oder mehreren Inhabern und Trägern anhöre. Allerdings kann unsere Vernunft, auf ihre eigene Speculation angewiesen, das göttliche Wesen positiv nur als einpersönlich erkennen, weil nämlich die irdischen Verhältnisse, von denen allein unsere Vernunft ausgehen kann, gar keine Analogie für etwas anderes darbieten. Allein damit ist nicht gegeben, daß unsere Vernunft die Einpersönlichkeit auch als äußerste Grenze für die Subsistenz des Absoluten erkennen und beweisen könne. Wird ihr anderswoher die Mehrpersönlichkeit im Absoluten verbürgt, so kann sie aus der Einheit des Absoluten hiergegen keinen begründeten Einwurf erheben.

Wenn wir nun beweisen, daß die göttlichen Productionen nach innen Träger und Inhaber der göttlichen Natur hervorbringen, dann haben wir auch bewiesen, was unsere Aufgabe war, daß es Personalproductionen sind und daß sie die Dreifaltigkeit der Personen in der einen göttlichen Natur zur Folge haben.

§ 13. Die göttlichen Productionen als Personalproductionen, ihre Producte als Hypostasen und Personen.

1. Nach der gegebenen Erklärung ist der Beweis leicht zu führen. Schon früher wurde bemerkt, die productive Thätigkeit Gottes in seinem Innern müsse etwas von dem producirenden Subjecte reell Verschiedenes hervorbringen — sonst wäre es eben keine wirkliche Production. Dieses

Product aber könne auch nicht angesehen werden als etwas zur Verbohlommung, Actuirung oder Completirung des producirenden Subjectes Gehöriges, wie dies bei den Vorgängen in unserer Seele der Fall ist — sonst wäre das producirende Subject nicht reine und volle Actualität. Es bleibt also nur übrig, daß das producirende Subject, aus der Fülle seiner Actualität wirkend, in der Production seine Vollkommenheit einem andern Subjecte mittheile und ein anderes Subject in den Mitbesitz der ihm eigenen Vollkommenheit setze. Mittheilen kann aber Gott nach Innen nur seine ganze Natur und Wesenheit, weil alles in ihm reell Natur und Wesenheit ist; indem er diese mittheilt, setzt er ein anderes Subject in den Besitz derselben; und da dieses Subject, abgesehen von der Mittheilung, noch gar nicht existirt — durch die Mittheilung soll es ja erst die göttliche Natur und Wesenheit erhalten, und ohne Natur und Wesenheit ist auch kein Subject denkbar —: so wird auch das Subject eben dadurch producirt, daß es in den Besitz der göttlichen Natur und Wesenheit gesetzt wird. Die Production in Gott läßt sich also nicht anders denken als so, daß der Producirende einen Mitbesitzer seiner Natur und Wesenheit, einen Empfänger, Träger und Inhaber derselben producirt. Der Inhaber und Träger der Natur ist aber ein suppositum, eine Hypothase; der Inhaber und Träger einer vernünftigen Natur ist eine Person. Folglich sind die Producte der göttlichen Productionen wahre Personen und zwar Personen, die als solche von der producirenden reell dadurch verschieden sind, daß sie dieselbe Natur auf verschiedene Weise besitzen.

2. Machen wir die Anwendung im einzelnen.

Einen ursprünglichen Träger und Inhaber der göttlichen Natur, eine nicht producirte Person müssen wir in Gott von vornherein unbedenklich annehmen. Diese Person hat mithin ursprünglich die göttliche Erkenntniß, die Erkenntniß ihrer selbst und ihres Wesens; sie also muß auch das Princip des Wortes sein, worin diese Erkenntniß ausgesprochen, oder des Bildes, worin der Gegenstand derselben ausgeprägt wird. Indem sie das Wort als den von ihr selbst verschiedenen Ausdruck ihrer Erkenntniß und Wesenheit producirt, legt sie ihre Erkenntniß und Wesenheit in demselben nieder, theilt sie demselben mit. Das Wort empfängt also von der ersten Person deren Erkenntniß und Wesenheit, darin aber auch die ganze göttliche Natur. So erscheint es als Empfänger, folglich auch als Besitzer und Inhaber der göttlichen Natur. Aber weil es bloß Inhaber ist durch Mittheilung, so unterscheidet es sich als solcher von dem ursprünglichen Inhaber; es ist ein eigener, von diesem verschiedener Inhaber der

Natur. Als eigener Inhaber einer Natur ist es also ein wahres *suppositum*, als Inhaber einer vernünftigen Natur eine wahre Person, als Inhaber der göttlichen Natur eine göttliche Person.

So erkennen wir das innere Wort Gottes als ein persönliches Wort, als ein Wort, das nicht bloß Medium einer Offenbarung und Mittheilung des Gedankens ist, wie das unsere, sondern zugleich den Gedanken und den realen Inhalt des Gedankens in sich aufnimmt und selbst zum Träger des Gedankens wird. Die erste Person in Gott spricht sich in ihrem Worte so aus, theilt sich so mit, daß das Wort selbst die Mittheilung empfängt, das Mitgetheilte besitzt; die erste Person spricht nicht bloß durch ihr Wort, sie spricht eben dadurch auch zu ihm, als zu einem andern Subjecte. Ferner ist dieses Wort nicht bloß eine Personification, sondern der persönliche Repräsentant der Erkenntniß der ersten Person; es ist deren Repräsentant, weil es der adäquate Ausdruck derselben ist, und persönlicher Repräsentant, weil es diese Erkenntniß nicht bloß darstellt, sondern auch sie wirklich besitzt, und zwar ebenso wahrhaft und vollständig, wie derjenige, dem sie ursprünglich angehört, weil es, wie dieser, wirklicher Träger und Inhaber derselben ist.

Auf ähnliche Weise verhält es sich mit der zweiten Production in Gott, mit der Hauchung. Der Hauch, der aus der gegenseitigen Liebe der ersten Person und ihres persönlichen Wortes hervorgeht, ist nothwendig etwas anderes als diese beiden Personen, die ihre Liebe und den realen Inhalt ihrer Liebe, die Güte ihres Wesens, in ihm ausströmen und in ihn hinüberströmen. Und weil die beiden durch diese Production eines Dritten nicht sich selbst vervollkommen, sondern vielmehr ihre Vollkommenheit auf daselbe übergehen lassen, so produciren sie dieses Dritte als einen Empfänger ihrer substantiellen Liebe und Güte, sie machen es zum Inhaber und Träger ihrer Liebe und Güte und dadurch zum Inhaber und Träger der ganzen göttlichen Natur. Die Liebe, womit Vater und Sohn wegen der Gemeinschaft ihrer göttlichen Natur und Wesenheit einander umfassen, strebt in ihrer unendlichen Fruchtbarkeit danach, dieselbe Natur und Wesenheit noch in ein drittes Subject, eine dritte Hypostase abzuleiten, und die Wonne, welche diese beiden in dem Besitze derselben Natur genießen, gelangt zu einem realen Ausdrucke dadurch, daß sie noch eine dritte Person in diese Gemeinschaft aufnehmen, daß sie das, was sie besitzen, ohne es zu verlieren, noch mit einer dritten ganz und untrennbar theilen.

Der Hauch der göttlichen Liebe iſt alſo ein perſönlicher Hauch, eine Perſon und eine von den durch ihre Liebe ihn ausſchauenden Perſonen verſchiedene Perſon; das Pfand der göttlichen Liebe, das Band, das die Liebe der beiden erſten Perſonen krönt, iſt ein perſönliches Pfand und Band, eine neue Perſon, die zu ihnen hinzu- und zwiſchen ſie hineintritt. Dieſer Hauch iſt nicht nur eine Rundgebung der Liebe zweier Herzen zu einander, die ihr Leben, ihre Gluth ineinander überfließen laſſen möchten. Es iſt ein Hauch, worin zwei göttliche Perſonen aus der abſoluten Einheit und Fülle ihres gemeinſchaftlichen Herzens¹ ihre Liebe abſolut wirkſam erweiſen, indem ſie jene Einheit auf eine dritte Perſon übertragen. Und jenes Pfand ſoll nicht ein Band ſein zwiſchen zwei Liebenden, die ſich erſt dadurch aneinander feſſeln wollen, ſondern ein Band, das der adäquate Ausdruck ihrer abſoluten Einheit ſein und daher in daſſelbe Verhältniß, in dieſelbe Einheit mit ihnen treten muß, in der ſie zu einander ſtehen. Endlich können ſich die beiden erſten Perſonen nicht noch mehr aneinander hingeben, als ſie ſich ſchon durch ihr gegenseitiges Verhältniß einander beſitzen; wenn ſolglich ihre Liebe ſich in einer Gabe be- thätigen ſoll, ſo muß das, was gegeben wird, einem Dritten gegeben werden; dieſer Dritte muß alſo alles das erhalten, was ſie beide einander zu geben hätten, er muß ihre eigene Natur erhalten und dieſelbe auf eine ihm eigenthümliche Weiſe beſitzen; er muß eine perſönliche Gabe ſein, eine Perſon, welcher gegeben wird, und die durch das, was ſie erhält, die Hingabe der beiden übrigen Perſonen aneinander beſiegelt und krönt².

¹ Die Expiration des Heiligen Geiſtes würde man daher auch treffender *unicors* als *concors* nennen.

² Hierher gehört die ſchöne und geiſtreiche Theorie Richards von St. Victor, obgleich dieſelbe bei ihm noch nicht allseitig mit der wünſchenswerthen Präciſion durchgeführt iſt (De Trinit. l. 3, c. 15): *Est autem proprium summae et usque- quaque perfectae benevolentiae, omnem plenitudinis suae abundantiam in comune deducere. Ubi autem in alterutra persona aequa benevolentia exstat, necesse est, voto pari, ratione consimili, praecipui gaudii consortem utraque requirat. Nam ubi se duo mutuo diligentes summo desiderio amplectantur, et ex alterutro amore summe delectantur, summum gaudium illius est in amore istius. Quamdiu iste ab alio solus diligitur, praecipuae dulcedinis suae delicias solus possidere videtur, similiter et alius, quamdiu condilectum non habet, praecipui gaudii communione caret. — (Id. c. 19.) Dilectio quidem est, quando unus alteri amorem impendit et solus solum diligit, sed condilectio non est. Quando duo se mutuo diligunt et summi desiderii affectum invicem impendunt, et istius in illum, illius vero in istum affectus discurrit et quasi in diversa tendit, utrobique quidem dilectio est, sed condilectio non est. Condilectio autem iure dicitur, ubi a duobus tertius concorditer diligitur, socialiter amatur et duorum affectus*

Wie demnach der Ausdruck der göttlichen Erkenntniß ein persönlicher Ausdruck derselben, so ist auch der Ausfluß der göttlichen Liebe ein persönlicher Ausfluß dieser Liebe. Wie ferner das Wort der subsistirende persönliche Repräsentant der göttlichen Erkenntniß oder Weisheit, so ist der Ausfluß der Liebe keine bloße Personification, sondern eine wirkliche Person, eine Inhaberin dieser Liebe, die sie nicht nur vorstellt, sondern ebenfogut besitzt wie die beiden übrigen Personen. Und nur deshalb, weil sie diese Liebe auf eine eigenthümliche Art besitzt und empfängt, weil sie eben zugleich das Pfand dieser Liebe ist, repräsentirt sie dieselbe auch auf eine vorzügliche Weise, stellt sie dieselbe in sich dar und bringt sie in sich zum Ausdruck; nur deshalb wird sie auch auszeichnend die persönliche (nicht personificirte, sondern in einer Person dargestellte) Liebe genannt.

Ohne alle Figur würde man freilich besser sagen, die dritte Person in Gott sei die Person der Liebe, d. h. die der Fruchtbarkeit der göttlichen Liebe entspringende Person. Denn eigentlich ist nicht die Liebe selbst persönlich, d. h. eine Person, da sie ja allen göttlichen Personen gemeinschaftlich ist; nur ihr Ausfluß ist eine Person, und es ist eben figürlich gesprochen, wenn ich die Liebe für ihren Ausfluß setze. Ebenso ist es ein großer Unterschied, ob ich sage, die zweite Person sei das persönliche Wort, oder ob ich sage, sie sei die persönliche Weisheit; denn das Wort ist wirklich eine eigene Person, von dem Sprecher und dem Liebeshauche reell verschieden; die Weisheit hingegen ist es nicht; die Weisheit ist allen Personen gemeinschaftlich, und nur dann ist sie etwas Besonderes, Geschiedenes, für sich Bestehendes, wenn ich sie figürlich für ihren Ausdruck, für das *verbum sapientiae* setze.

3. Nachdem wir nun dargethan haben, daß die innergöttlichen Productionen nothwendig Personalproductionen, die Producte also Hypostasen und Personen sind, dürfte es vielleicht angezeigt erscheinen und zum noch bessern Verständniß des oben Gesagten beitragen, wenn wir auch kurz die Frage behandeln, weshalb denn die Acte der (Selbst-) Erkenntniß und (Selbst-) Liebe bei den Geschöpfen nicht personenbildend sind. Der entscheidende Grund ist folgender.

In unserer Seele sind die Acte der Erkenntniß und der Liebe Accidientien der Substanz. Da nun das geistige Wort und der geistige Hauch

terti amoris incendio in unum conflatur. — (L. 6, c. 6:) Sic igitur *condignum* habere voluit Pater, ut esset, cui communicaret magnitudinis suae divitias; *condilectum* vero, ut haberet, cui communicaret caritatis delicias; in condilectione enim amoris summa felicitas consistit (cf. *S. Bonav.* sent. 1, disp. 10, a. 1, q. 2).

der Liebe im Grunde reell daſſelbe ſind mit den fertigen Acten der Erkenntniß und Liebe, ſo ſind ſie ebenfalls nur Accidentien unſerer Subſtanz und Perſon. Um ſelbſt Perſonen zu ſein, müßten ſie aber vor allem ſubſtantiell ſein. Das ſind ſie nicht, und ſo können ſie alſo auch nicht Perſonen ſein. Die geſchaffene Perſon legt in ihr Wort und ihren Hauch nicht eine ſubſtantielle, ſondern nur eine accidentelle Weiſheit und Liebe hinein; darum iſt weder ihr Wort noch ihr Hauch auch nur Subſtanz, geſchweige denn Perſon; die göttliche hingegen legt eine ſubſtantielle Weiſheit in ihr Wort, eine ſubſtantielle Liebe in ihren Hauch, und darum ſind beide ihr conſubſtantielle und doch, als von ihr ausgehend, auch wieder von ihr verſchiedene Producte, alſo Perſonen. Hiermit iſt, wie ſagt, der durchſchlagende Grund angegeben, weshalb zwiſchen dem abſoluten und dem geſchaffenen Geiſte hiñſichtlich ihrer innern Productionen der oben entwidelte Unterſchied beſteht. Auf dieſer weſentlichen Verſchiedenheit der Productionen im abſoluten und im geſchaffenen Geiſte — dort ſubſtantiell, hier nur accidentell — beruht es nun aber auch weiterhin, daß die Productionen beiderſeits thatſächlich verſchiedenen Zwecken dienen und daher verſchiedene Wirkungen hervorbringen. Dem geſchaffenen Geiſte vermitteln ſie nur das Bewußtſein und den Genuß ſeiner ſelbſt; er bedarf ihrer zur eigenen Vollendung, während in Gott die erſte Perſon in ihrer Subſtanz ſchon die actuelle Erkenntniß und Liebe ihrer ſelbſt beſitzt, ſo daß die Production alſo nur noch den Zweck haben kann, andere gleiche Perſonen ſich gegenüberzuſtellen.

Gleichwie die geſchaffene Perſon durch ihr äußeres Wort ſich nur andern ſchon exiſtirenden Perſonen offenbaren kann, ſo offenbart ſie ſich durch ihr inneres Wort auch nur ſich ſelbſt, nicht dem Worte, als einem andern. Die erſte göttliche Perſon hingegen, wie ſie durch ihr äußeres Wort mit ſchöpferiſcher Allmacht die Weſen und Perſonen ins Daſein ſetzt, denen ſie ſich offenbaren will, ſo ſetzt ſie auch durch eine noch größere Macht in ihrem innern Worte eine andere Perſon, um nicht ſo ſehr durch dieſes Wort ſich ſelbſt offenbar zu werden, als vielmehr ſich ſelbſt dieſem Worte zu offenbaren und mitzutheilen. Gleichwohl iſt es auch wahr, daß die erſte göttliche Perſon in ihrem Gegenſatze zu den übrigen, d. h. als diſtincte Perſon, als Vater, ſich auch nur in und durch die übrigen, oder vielmehr in ihrer Beziehung auf dieſe erkennt. Aber daraus folgt keineswegs, daß die Perſönlichkeit des Vaters erſt durch ſein Wort und ſeinen Hauch completirt werde; denn Complement einer andern Perſon und ſelbſtändige Perſon ſein, iſt ein Widerſpruch. Es folgt bloß, daß die Perſon des

Vaters in wesentlicher Beziehung zur Person des Sohnes und des Heiligen Geistes steht und daher auch nur in dieser Beziehung sich in ihrer eigenen Selbstständigkeit und Totalität erkennen kann.

Wie ferner der Mensch durch seine vernehmbaren Liebesbezeugungen nur ein unpersönliches Pfand seiner Liebe einer andern Person gibt, so dient der innere Ausdruck seiner Liebe, die er zu sich selbst trägt, nur dazu, ihn seiner selbst froh werden zu lassen. Gott hingegen bringt durch den Hauch seiner Liebe nach außen nicht nur die Güter hervor, die er seinen Geschöpfen mittheilt, sondern auch die Empfänger dieser Güter; und so müssen auch der Vater und das Wort, indem sie das Pfand ihrer Liebe ausschauken, nicht so sehr in ihm erst ihrer Gemeinschaft froh werden, als vielmehr dieses als eine neue Person in den Mitgenuss ihrer Liebe und Seligkeit setzen. Kurz, der geschaffene Geist spricht in sich sein inneres Wort aus, um erst sich selbst offenbar zu werden, bewegt sich in der Liebe zu sich selbst, um erst seiner selbst froh zu werden. Gott spricht sein Wort aus, um die Fülle seiner Selbsterkenntniß dem Worte selbst zu offenbaren; Gott haucht seine Liebe aus, um diesem Hauche seine eigene überreiche Güte mitzutheilen.

4. Die Producte der innern göttlichen Productionen sind also nothwendig wirkliche voneinander geschiedene Hypostasen und Personen. Die Productionen selbst muß man daher auch nach ihrem Producte hypostatistische, persönliche oder Personalproductionen nennen.

Es sind hypostatistische Productionen erstens, weil sie überhaupt Hypostasen hervorbringen. Sie sind es aber in einem noch prägnanteren Sinne, nämlich rein hypostatistisch, weil sie eben gar nichts anderes als bloß das Hypostasesein hervorbringen; denn die Natur, welche die producirte Hypostase erhält, wird nicht producirt, sondern bloß mitgetheilt. Sie sind es endlich drittens auch noch deshalb, weil diese Productionen das einzige sind, auf Grund dessen und in Rücksicht worauf die Hypostasen als solche sich voneinander unterscheiden.

Aber sie sind nicht nur durch und durch hypostatistisch, sondern auch durch und durch persönlich; und das erstens schon deshalb, weil und insofern sie durch und durch hypostatistisch sind; die Person ist ja nur die Hypostase einer vernünftigen Natur. Ganz speciell aber sind sie persönlich, weil in ihnen das producirende Princip, wie es Personen bildet, so auch sich selbst als Person bethätigt. Denn nur durch den der Person vor allen übrigen Hypostasen eigenthümlichen Act der Selbsterkenntniß bringt die erste Person die zweite, und nur durch den ebenfalls den Per-

ſonen allein zukommenden Act der Liebe zu ſich ſelbſt bringt die erſte mit der zweiten Perſon die dritte hervor. Daher kommt es, daß in Gott die Perſonen kraft ihres Urſprunges ſchon nicht bloß hypotaſtiſch, ſondern perſönlich einander gegenüberſtehen: nur dadurch wird ja die zweite Hypotaſe von der erſten verſchieden, daß die letztere aus dem Selbſtbewußtſein der erſtern hervorgeht und ſolglich in dieſem Selbſtbewußtſein auch ſchon als von ihr verſchieden erkannt wird; ebenſo iſt die dritte Hypotaſe nur dadurch von den beiden erſten verſchieden, daß ſie aus der Liebe derſelben zu einander hervorgeht und ſolglich auch in dieſer Liebe als von ihnen verſchieden gewollt wird.

Dieſe etwas ſubtilen Bemerkungen wollten wir nur im Vorübergehen machen, um gewiſſe Gedanken und Ausdrücke neuerer Theologen und Philoſophen auf das rechte Maß zurückzuführen.

Wichtiger und zugleich faßlicher iſt die nähere Beſtimmung des Begriffes der göttlichen Perſonen und die Feſtſetzung derjenigen Begriffe und Namen, wodurch wir die einzelnen als wirkliche Perſonen und deren reſpective Urſprünge als Perſonalurſprünge concret und anſchaulich aufzuſaſſen und zu bezeichnen haben.

§ 14. Begriff und Definition der göttlichen Hypotaſen und Perſonen im allgemeinen.

Die Perſon iſt der Träger und Inhaber einer vernünftigen Natur. Dieſe Beſtimmung paßt auch auf die göttlichen Perſonen; nur müſſen wir hinzufezen, es ſeien Inhaber der göttlichen Natur. Aber damit iſt die eigenthümliche Art und Weiſe, wie die göttlichen Perſonen ihre Natur beſitzen und ſich voneinander unterſcheiden, im Gegenſatz zu dem Modus, wie außergöttliche Perſonen ihre Natur beſitzen und ſich voneinander unterſcheiden, noch nicht ausgeſprochen. Da hier eine unendliche Verſchiedenheit obwaltet, würde der Begriff der göttlichen Perſonen immer nur ein matter Umriß bleiben, wenn dieſe Verſchiedenheit nicht hervorgehoben würde. Dieſelbe hat zur Folge, daß der Begriff der Hypotaſe und der Perſon, wie wir ihn von den Geſchöpfen abſtrahiren, nur in analoger Weiſe, d. h. mit Einſchränkung, auf die göttlichen Hypotaſen und Perſonen angewandt werden kann. Er muß ſolglich durch die Feſtſetzung jener Verſchiedenheit auf ſeinen analogen Werth zurückgeführt werden, nach dem allein er ſich auf Gott übertragen läßt.

Geſchaffene Perſonen derſelben Natur, wie z. B. mehrere Menſchen, ſind dadurch als Perſonen voneinander verſchieden, daß ſie dieſelbe Natur

in verschiedenen Exemplaren besitzen; die Natur ist in ihnen nicht numerisch eine, sondern vervielfältigt. Daher können sie auch dann voneinander verschieden und persönlich gegeneinander selbständig sein, wenn keine von der andern ihren Ursprung hat und wenn sie auch sonst in keiner Beziehung zu einander stehen. Ja alle Beziehungen, die sie, z. B. selbst Vater und Sohn, zu einander haben, setzen ihre Verschiedenheit der Natur nach schon voraus und begründen deshalb keine wesentliche, sondern bloß eine accidentelle Verschiedenheit.

In Gott dagegen besitzen alle Personen eine und dieselbe individuelle, untheilbare und einfache Natur. Selbst die Träger derselben müssen reell eins mit ihr sein; sie wären sonst nicht einfach, sondern zusammengesetzt. Wenn diese Träger also voneinander unterschieden sein sollen, so kann das nicht anders geschehen als dadurch, daß sie auf verschiedene Weise die eine Natur haben und eins mit ihr sind. Und in der That haben wir gesehen, daß die erste Person die Natur aus sich besitzt, die zweite von der ersten, die dritte von der ersten und zweiten. Folglich beruht der innere Unterschied und auch das innere Wesen dieser Personen als solcher auf den Beziehungen, in denen dieselben als Besitzer derselben Natur zu einander stehen. Bei den producirten Personen ist das offenbar: sie sind nur dadurch und insofern Inhaber und selbständige Inhaber der göttlichen Natur, als sie Empfänger derselben sind. Aber auch die erste verhält sich in ihrem Besitze relativ zu den übrigen, weil sie ebenso wesentlich, wie diese den Besitz der Natur ihrer Mittheilung verdanken, ihrerseits auf diese Mittheilung angewiesen ist, weil sie nur besitzt, um mitzutheilen. So erscheinen die göttlichen Personen als solche nur in und durch die Beziehungen, in denen sie zu einander stehen. Diese Bezüge muß man demnach auch in ihre Definition aufnehmen und sagen, die göttlichen Personen seien relative Inhaber der göttlichen Natur, d. h., wie eben erklärt, Inhaber der Natur in und durch die Relation auf andere Inhaber derselben.

Unter einer andern Rücksicht sind aber dieselben göttlichen Personen absolute Personen, d. h. frei, gelöst von jeder eigentlichen Abhängigkeit und Beschränkung. Alle geschaffenen Personen sind unter dieser Rücksicht relativ; sie sind wesentlich abhängig von einer höhern Macht, die sie mit Freiheit ins Dasein gerufen; und ebendeshalb sind sie auch beschränkt, sind nicht absolut selbständig, nicht absolut Selbstzweck, haben nicht die Dignität der Person im vollsten Sinne. Die göttlichen Personen hingegen sind relativ nur untereinander; sie sind aber nicht abhängig von einem

andern Höhern außer ihnen, weil sie alle dieselbe hohe und unabhängige Natur haben; aber sie sind auch nicht einmal abhängig voneinander, weil die Person, welche einer andern den Ursprung gibt, ebenso wesentlich auf diese sich bezieht, wie diese auf jene, und weil gegenseitige Relationen in derselben Richtung sich ausgleichen. Beschränkt sind sie noch viel weniger; denn jede göttliche Person besitzt die ganze göttliche Natur und in ihr die höchste Dignität, den höchsten Reichtum, der einer Person zukommen kann. Daß sie mit andern diese Natur zugleich besitzen, bringt ebenfalls keine Beschränkung hervor; denn durch den Mitbesitz wird weder das Besitzthum noch der Besitz getheilt; eher wird der letztere in jeder Person noch verdoppelt und verdreifacht, da jede Person in ihrer Weise auch die andere besitzt als ihr unzertrennliches Product oder ihren unzertrennlichen Ursprung, und da überdies die Personen in der Wesenheit, mit der sie alle reell eins sind, auch unter sich zur Einheit verbunden werden.

Man begreift leicht, daß die Absolutheit der göttlichen Personen von der absoluten Natur, die sie besitzen, herkommt. Darum bleiben sie aber doch unter sich wesentlich relativ. Ja wenn sie dieses nicht wären, würden sie auch nicht alle absolut sein können; denn dann müßten sie sich noch durch etwas anderes unterscheiden als durch die bloße Form des Besizes; die eine müßte nicht bloß dasselbe auf andere Weise, sondern sie müßte etwas anderes besitzen und sein als die andere; nicht alle würden daher dieselbe absolute Natur besitzen.

So hebt die Relativität der göttlichen Personen ihre Absolutheit nicht nur nicht auf, sondern schließt sie wesentlich ein. Diese Personen sind relativ im Unterschiede ihrer hypostatischen Charaktere, absolut in der Dignität, welche die Hypostase zur Person stempelt. In beiden Beziehungen unterscheiden sie sich wesentlich von allen geschaffenen Hypostasen und Personen. Und so können wir auch den Begriff der Hypostase und Person nur analog auf Gott übertragen und anwenden.

Die individuelle, d. h. singuläre, in keinem höhern Ganzen aufgehende Substanz ist auf geschöpflichem Gebiete eo ipso eine Hypostase, und wenn die Substanz eine mit Vernunft begabte ist, eine Person. Die göttliche Substanz hingegen ist dadurch, daß sie eine singuläre, keine generische und in keinem höhern Ganzen aufgehende, selbständige ist, noch nicht sofort auch eine Hypostase. Nach der Glaubenslehre erscheint sie nämlich durch diese Singularität und Selbständigkeit noch nicht als individua, untheilbar und untheilt, in letzter Instanz; wir müssen vielmehr noch mehrere, nicht über ihr stehende oder sie umfassende, sondern real mit ihr identische

Subjecte denken, an welche sie vertheilt wird und in denen sie ist. Erst in diesen Subjecten und als mit jedem einzelnen identisch erscheint sie als individua in letzter Instanz, somit als Hypostase.

Darin, daß sich in Gott wirklich verschiedene Besitzer derselben Natur finden, liegt die Ähnlichkeit zwischen den göttlichen Hypostasen und den creatürlichen; darin aber, daß die Verschiedenheit des Besitzes bei Gott nicht auf Multiplication des Besitzobjectes, sondern auf Mittheilung desselben Objectes beruht, liegt die Unähnlichkeit zwischen den göttlichen und creatürlichen Hypostasen. Durch jenes positive und dieses negative Moment kommt der analoge Begriff der göttlichen Hypostasen zu stande.

Daß die Dignität der göttlichen Hypostasen, wodurch sie Personen sind, ebenfalls nur durch analoge Begriffe von uns aufgefaßt werden könne, ist schon hinreichend erklärt. Das begreift sich um so leichter, als diese Dignität nichts anderes ist als die Vollkommenheit der göttlichen Natur, welche sich in der entsprechenden Würde und Vollkommenheit der Geschöpfe zwar reflectirt, aber doch zugleich unendlich hoch über dieselbe erhaben bleibt.

§ 15. Der concrete Begriff und Name der einzelnen Personen und ihrer Productionen. Nothwendigkeit und Möglichkeit eines tiefern Verständnisses der kirchlichen Namen.

Da die Personen als solche wesentlich relativ sind, so müssen die Namen, welche dieselben in ihrer Eigenthümlichkeit bezeichnen sollen, ihre gegenseitigen Relationen ausdrücken. Darum heißt denn auch die erste Person Vater, d. i. Vater des Sohnes; die zweite Sohn, Sohn des Vaters. Diese Relation springt bei der dritten Person nicht so sehr in die Augen, weil das Wort Geist auch absolut gebraucht wird. Aber streng genommen muß es zur Bezeichnung der dritten Person ebenfalls relativ genommen werden, da man sagen will: Geist, d. i. Odem des Vaters und des Sohnes.

Diese Namen nun haben wir näher zu erklären: einmal, weil es die gebräuchlichsten in der Sprache der Heiligen Schrift und der Kirche sind, dann aber auch — und das ist eben der Grund ihres bevorzugten Gebrauches —, weil sie in der That und sie allein ohne nähere Bestimmungen in der concretesten Weise den persönlichen Charakter der drei Gegensätze in Gott hervorheben und bezeichnen.

Für die zweite und dritte Person haben wir schon früher mehrere Namen kennen gelernt, die ihnen eigenthümlich sind. Die zweite Person ist wirklich, und zwar allein, das Wort und das Abbild der ersten; aber

eſ gibt auch unpersönliche, ja ganz unſelbſtändige Worte und Abbilder, und deſhalb tritt in dieſer Bezeichnung die Perſönlichkeit ihres Gegenſtandes nicht hervor und muß eigens durch Appoſition bezeichnet werden. Ebenſo verhält eſ ſich mit den Namen: Hauch, Pfand, Band, die wir der dritten Perſon beilegen. Für die erſte Perſon aber hätten wir noch gar keinen Namen; als Princip des Wortes könnten wir ſie höchſtens Sprecher nennen. Darin iſt zwar ihre Perſönlichkeit ausgeſprochen oder vielmehr vorausgeſetzt; aber ſie tritt darin doch noch nicht ausdrücklich im Verhältniſſe zu einer andern aus ihr hervorgehenden Perſon auf, weil ihr Product nur als Wort erſcheint und der Name „Wort“ noch nicht ſofort etwas Hypoſtaſiſches ausdrückt. Soll aber der relative Name wirklich die Perſon in ihrer ganzen concreten Selbſtändigkeit bezeichnen, dann muß er ſie auch in perſonaler Beziehung, d. h. als perſönliches Princip einer Perſon, reſp. als perſönliches Product einer andern Perſon bezeichnen.

Daſ geſchieht bei den beiden erſten Perſonen, wenn die erſte Vater, die zweite Sohn genannt wird. Denn ein Vater iſt immer eine Hypoſtaſe und eine perſönliche Hypoſtaſe, ſowie auch Princip einer ſolchen; und ein Sohn iſt ebenſo immer eine Hypoſtaſe und eine perſönliche Hypoſtaſe und Product einer ſolchen.

Dieſe beiderſeitige Bezeichnung der beiden erſten Perſonen kann aber nur darauf beruhen, daß die zweite aus der erſten auf dem Wege der Zeugung ausgeht — denn nur ein zeugendes Princip iſt Vater und nur ein gezeugtes Product iſt Sohn —; und wenn ſie eine charakteriſtiſche, eigenthümliche Bezeichnung dieſer beiden Perſonen, wenn ſie Eigenname derſelben ſein ſoll, muß deren gegenseitiges Verhältniß allein, und nicht auch daß der dritten Perſon zu ihnen, auf Zeugung beruhen.

Wollen wir daher verſtehen und erklären, warum und wie die erſten Perſonen, und zwar ſie allein, mit den Eigennamen Vater und Sohn bezeichnet werden, ſo müſſen wir zu verſtehen und zu erklären ſuchen, warum und wie die Production der zweiten Perſon aus der erſten, und zwar excluſiv im Gegenſatze zu der andern göttlichen Production, Zeugung genannt wird. Eſ ſind eigentlich zwei Fragen, nämlich erſtens, ob und wie die erſte Production Zeugung genannt werden könne und müſſe, und zweitens, ob und wie dieſer Name und der ihm zu Grunde liegende Begriff ihr allein und nicht auch der zweiten Production zukomme. Gleichwohl ſind dieſe Fragen kaum getrennt zu behandeln; denn wenn die erſte Production eben wegen ihres eigenthümlichen Charakters den Namen der Zeugung in Anſpruch nimmt, ſo iſt er damit ſchon der zweiten abgeſprochen;

und umgekehrt, falls er dieser ebenfalls zuläme, würde er keineswegs den eigenthümlichen Charakter der ersten Production bezeichnen.

Selbstredend denken wir nicht im entferntesten daran, durch diese Untersuchung das Geheimniß der göttlichen Productionen vollständig klar zu legen. *Generationem eius quis enarrabit* (H. 53, 8)? Es war dies das frebelnde Unterfangen der Eunomianer, denen gegenüber die Väter es als eine Verwegenheit bezeichnen, die Zeugung des Sohnes und den Unterschied zwischen ihr und der Production des Heiligen Geistes ergründen zu wollen. Man müsse auf Grund der Offenbarung festhalten, daß die Bezeichnungen des Sohnes und des Heiligen Geistes nicht miteinander verwechselt werden dürften. Damals galt es eben, das Dogma erst in seinem Bestande zu fixiren; seitdem ist aber die theologische Speculation und Contemplation so weit fortgeschritten, daß wir heute es wohl wagen dürfen, nicht mit der Vernunft allein und auch nicht unter bloß loser Anlehnung an die Daten der Offenbarung, sondern aus dem Glauben heraus zu untersuchen, warum und inwiefern die Offenbarung den der sinnlichen Welt entlehnten Begriff der Zeugung auf die erste göttliche Production und nur auf diese allein anwendet. Das Geheimniß wird dadurch nicht aufgelöst; denn wir können ja nicht einmal die sinnliche Zeugung in ihrem innersten Wesen begreifen, dürfen also um so viel weniger daran denken, das unsichtbare Ideal derselben aus seinem schwachen Abbilde ergründen zu wollen. Andererseits darf die theologische Forschung sich aber auch nicht bleibend und für immer darauf beschränken wollen, bloße Formeln festzuhalten und deren Sinn für unbestimmbar auszugeben.

§ 16. Die Production der zweiten Person in Gott als Zeugung, ihr Product als Sohn.

1. Die Zeugung auf dem geschöpflichen Gebiete unterscheidet sich dadurch von jeder andern Hervorbringung, daß erstens etwas von der Substanz des Zeugenden in das Erzeugte übergeht, und daß zweitens letzteres ersterem substantiell ähnlich ist, d. h. daß es zwar nicht *numero*, aber *genere* dieselbe Substanz hat, wozu dann auch in der Regel noch *accidentelle* Aehnlichkeiten hinzutommen. Halten wir diese beiden Punkte fest, so werden wir sofort einsehen, daß der Name der Zeugung auf die Production der zweiten Person in der Gottheit im eminenten Sinne angewandt werden kann. Und zwar geschieht dies zunächst, um diese Production von der Schöpfung zu unterscheiden. Durch letztere ruft Gott

Dinge ins Daſein, denen er ein von dem ſeinigen verſchiedenes Sein mittheilt. Sein inneres Wort hingegen bringt Gott dadurch hervor, daß er ſein eigenes Sein, ſeine eigene Subſtanz in dasſelbe hineinlegt. Das Wort geht aus der Subſtanz des Vaters hervor, weil die letztere auf dasſelbe übergeht und es in den Vollbeſitz derſelben Natur ſetzt, welche dem Vater eigen iſt. Der Sohn iſt alſo *ex ſubſtantia Patris* und deßwegen dem Vater völlig gleich (gleichweſentlich); denn die göttliche Subſtanz iſt abſolut einfach; deßhalb geht nicht nur ein Theil derſelben, wie bei der geſchöpflichen Zeugung, auf die zweite Perſon über, ſondern die ganze Subſtanz. Dieſe Subſtanz iſt aber durchaus vollkommen und lebendig; ſie geht ſomit auch nicht über als erſt zu formirender und zu belebender Stoff, ſondern als abſolute Vollkommenheit und reines Leben, womit das producirte Subject ausgerüſtet werden ſoll. Da alſo die ganze Subſtanz mit ihrer ganzen Vollkommenheit auf das Product übergeht, und daher dieſes dem Producirenden nicht bloß ſubſtantiell ähnlich, ſondern gleich iſt, ſo ſind die beiden erſten Momente der Zeugung bei der Production der zweiten Perſon im vollkommenſten Sinne vorhanden.

2. Allein dieſe Bedingungen paſſen ebenſogut auch auf die Production der dritten Perſon in Gott. Auch ſie iſt nicht geſchaffen; auch ſie geht aus der Subſtanz der erſten hervor, und dieſe Subſtanz geht mit ihrer ganzen Vollkommenheit auf ſie über. Auch ſie ſproßt aus dem Innern des Vaters hervor, iſt ebenſo wie die zweite dem Vater vollkommen gleichartig, und geht überdies, wenn man auch das noch in Anſchlag bringen will, mit derſelben Naturnothwendigkeit vom Vater aus.

Der Grund, weßhalb die zweite Perſon allein gezeugt und Sohn genannt wird, die dritte nicht, kann alſo nur darin liegen, daß beide auf verſchiedene Weiſe die göttliche Natur und Weſenheit empfangen und beſitzen, und daß gerade die Art des Urſprungs der zweiten Perſon mit dem, was wir auf dem geſchaffenen Gebiete Zeugung nennen, auf eine ganz beſondere Weiſe übereinſtimmt.

Die Production der zweiten und die der dritten Perſon unterſcheiden ſich nun am entſchiedenſten nach dem Dogma darin, daß jene von einer, dieſe von zwei Perſonen ausgeht. Aber hierin allein kann man keinen Grund finden, jene Production vor dieſer Zeugung zu nennen.

Wir müſſen alſo tiefer eindringen und bis auf den Grund zurückgehen, aus dem wir es auch zu erklären haben, weßhalb die zweite Perſon von einer, die dritte von zweien ausgeht. Die zweite Perſon geht von der erſten allein aus, weil ſie der Ausdruck, das Wort, das Bild der Er-

kenntniß ist, welche die erste Person von sich selbst und ihrer Wesenheit hat; die dritte geht von zweien aus, weil sie der Hauch und die Frucht der Liebe ist, welche die beiden ersten zu einander tragen. Die Productivität der ersten Person durch ihre Erkenntniß und in Verbindung mit der zweiten durch ihre Liebe muß, wie überhaupt der letzte Grund des Unterschiedes der Personen, so auch der Grund aller einzelnen Unterschiede und nähern Bestimmungen der Personen sowohl als ihrer Ursprünge sein. Mag man die Momente, durch welche der Begriff der Zeugung verificirt wird, bestimmen wie man will; auf alle Fälle ist die zweite Person deshalb allein gezeugt und allein Sohn, weil sie allein das Wort der ersten ist; und die dritte ist deshalb nicht gezeugt und nicht Sohn, weil sie eben nicht das Wort der ersten Person ist.

Darin kommen denn auch seit dem hl. Thomas fast alle Theologen überein, obgleich sie sich nicht alle ganz genau darüber verständigen können, weshalb gerade der Begriff der Zeugung auf die intellectuelle Production und auf sie allein paßt. Versuchen wir, das Resultat der besten Forschungen über diesen Gegenstand kurz und klar hier vorzulegen.

Die Zeugung finden wir zunächst in der sinnlichen Welt, und zwar in den lebendigen Wesen, in den Pflanzen, in den Thieren und im Menschen. Wir unterscheiden sie dort als die höchste Species von dem Erzeugen im allgemeinen. Erzeugung nennen wir im allgemeinen jede Production, jedes Hervorbringen, sei es nach innen oder nach außen, durch Natur oder durch Kunst und Freiheit, insofern jede Production von der Kraft oder Kunst des thätigen Subjectes uns Kunde gibt, Zeugniß ablegt. Zeugung hingegen nennen wir die höchste Art der Production, durch welche das zeugende Wesen in der vollkommensten Weise von sich selbst Zeugniß gibt, sich selbst ausdrückt. Sie findet statt, wenn ein lebendes Wesen — denn nur ein solches ist dazu im Stande — aus seinem Innersten heraus ein anderes setzt, das ihm gleichartig ist, seine Natur in sich trägt; denn hier prägt das Wesen aus seinem Innern ein ihm gleiches Bild aus, stellt sich selbst mit seiner ganzen Natur und Vollkommenheit nach außen dar, spricht sich nach außen aus, bezeugt sich somit in der vollkommensten Weise. Daher definirt man die Zeugung ganz treffend als Ursprung resp. Hervorbringung eines lebenden Wesens aus der Substanz des andern in die Ähnlichkeit der Natur¹. Man

¹ Productio (passiv processio) viventis de vivente conjuncto in similitudinem naturae. Unter der conjunctio versteht man den Zusammenhang in der

sagt nicht: in der Aehnlichkeit der Natur; denn die Aehnlichkeit soll nicht als ein nebensächliches Moment in der Zeugung liegen, sondern sie ist formell das Ziel, nach dem die Zeugung hinstrebt, weil die Bezeugung des Zeugenden durch den Gezeugten nur durch die Aehnlichkeit erreicht wird. Die Verähnlichung des Gezeugten mit dem Zeugenden ist also neben den beiden oben genannten (Mittheilung der Substanz und thatsächliche Aehnlichkeit) das dritte und zwar das principalste Moment in der Zeugung.

Es ist zwar keineswegs ausgemacht, daß Zeugen = Erzeugen und Zeugen = Bezeugen etymologisch zusammenhängen. Vielmehr scheint die Grundform von ersterem (Wurzel: *tuh*, *ducere*) die Bedeutung von ziehen, die des letztern (Wurzel: *dih*, *dicere*, *δεικνύειν*) die Bedeutung von zeigen zu haben. Wie aber die Wörter Hervorziehen (*producere*) oder Erzeugen und Bezeugen oder Bezeugen thatsächlich im Deutschen in dieselbe Lautbildung „zeugen“ zusammengeschlossen sind, so fügen sich auch die beiden Begriffe harmonisch zusammen, um die vollkommenste Art des Erzeugens, nämlich das Zeugen = *gignere*, zu charakterisiren, und deuten zugleich an, wie dasselbe auf geistigem Gebiete zu denken ist. Die Verwandtschaft der beiden Begriffe weist nämlich bei näherer Betrachtung eine merkwürdige Wechselbeziehung der geistigen Welt mit der sinnlichen auf. Man bezeugt eigentlich nur Gedanken, wie man auch nur Gedanken ausspricht. Und in der That legt auch das zeugende Wesen in der sinnlichen Welt nicht so sehr Zeugniß ab von seiner concreten, individuellen Natur, als von der göttlichen Idee der Natur im allgemeinen, welche sich in jedem Individuum dieser Natur offenbart und bezeugt und sich von dem zeugenden zu dem gezeugten Individuum fortbezeugt. Selbstredend darf man darum doch nicht sagen, daß die göttliche Idee die Individuen zeuge, da sie anderer Natur ist als diese, und sie deshalb auch nicht aus ihrem Schoße hervorbringt.

Wohl aber sagen wir, daß, wie die Natur in ihren Producten sich bezeugt und ausspricht, so auch der Geist dasjenige, worin er seine Ideen, seine Erkenntniß ausspricht, aus seinem Schoße zeuge. Darauf weist uns wenigstens die lateinische Sprache hin, welche das intellectuelle Wort, die

Substanz, welche ganz oder theilweise aus dem Zeugenden in sein Product übergeht. Das im Deutschen hart klingende „in die Aehnlichkeit der Natur“ (= zur Aehnlichkeit der Natur) ist als Uebersetzung von *in similitudinem naturae* beibehalten. Der Gegensatz dazu ist *in similitudine naturae*, wenn nämlich das Hervorgebrachte zwar auch dem Hervorbringenden ähnlich, diese Aehnlichkeit aber nicht der formelle Zweck, sondern nur die thatsächliche Folge des Hervorbringens ist.

geistige Vorstellung einer Sache als den *conceptus* oder die *conceptio* derselben bezeichnet. Vorzüglich aber gilt das von derjenigen Vorstellung oder demjenigen geistigen Worte, durch welches der Geist sich selbst erkennt. Denn hier bildet er aus seinem Innern heraus ein Bild seiner selbst; er prägt sich selbst in diesem Bilde aus, in einem Bilde, aus welchem er nicht nur von andern als dessen Urheber und Vorbild erkannt werden kann, wie dieses auch bei der sinnlichen Zeugung der Fall ist, sondern in dem er sich selbst erkennen muß, und in welchem also der Geist in ungleich höherer Weise sich abspiegelt und ausspricht, als die Natur in ihren Producten sich abspiegeln und bezeugen kann. Es ist auch kein todtcs, sondern ein lebendiges Bild, wie die Erkenntniß selbst etwas Lebendiges ist; ein Bild ferner, das an der geistigen Natur seines Erzeugers theilnimmt, weil es selbst geistig ist; ein Bild endlich, das aus dem innersten Schoße des Geistes hervorgeht, weil es aus der innersten Lebenskraft desselben als Abdruck seiner Substanz hervorgebracht wird.

In vielen Beziehungen ist also diese geistige Zeugung der sinnlichen nach ihrem idealen Gehalte nicht nur gleich, sondern sogar überlegen; gerade die Bezeugung des Zeugenden ist hier formell vollkommener, weil sie denselben nicht nur erkennen läßt, sondern auch die Erkenntniß selbst in sich enthält. Aber hinsichtlich der Realität und Selbständigkeit des erzeugten Gleichbildes bleibt sie weit hinter der materiellen Zeugung zurück; denn ihr Product ist kein substantiales, auf das die substantiale Natur des Zeugenden übergehen könnte, und darum auch kein neues, selbständiges Wesen. So ist es schwer zu sagen, auf welcher Seite die Zeugung wahrer und vollkommener sich vollziehe. Sie ist Ausprägung, Bezeugung der Natur in ihrem Gleichbilde auf beiden Seiten, in der materiellen und in der geistigen Natur, und darum die eigenthümlichste und charakteristischste Bethätigung der Natur überhaupt; aber auf der einen Seite kann sie es bloß zu einem realen, auf der andern bloß zu einem idealen Gleichbilde bringen. Demnach würden wir das Ideal der Zeugung, die vollkommenste Zeugung vor uns finden, wenn es uns gelänge, eine Production nachzuweisen, deren Product zugleich das ideale und das reale Gleichbild des Zeugenden wäre.

Dieses ist nun der Fall in Gott. Hier, wo alles, was in den Creaturen zerstreut vorkommt, eins ist, zeigt uns der Glaube die Production des Wortes aus dem Schoße des Vaters. Dieses Wort ist ein ideales Bild seines Principis, weil es aus seiner Erkenntniß hervorgeht und sie bezeugt; es ist aber auch zugleich ein reales, substantiales, persönliches Bild, weil nicht nur die Erkenntniß, sondern auch der Gegenstand der-

selben, das Wesen der ersten Person, welches mit der Erkenntniß real eins ist, in diesem Worte ausgeprägt wird. Die zweite Person in der Gottheit wird eben dadurch hervorgebracht, daß die erste sich selbst aussprechen und bezeugen, ihre Natur ausdrücken und offenbaren will; sie erhält die Natur des Vaters eben, um dieselbe in sich darzustellen und zu offenbaren. Was fehlt ihr also, um zu sagen, daß sie wahrhaft gezeugt sei, ja daß ihre Zeugung das vollendete Ideal aller Zeugung sei, und daß, gemäß den Worten der Heiligen Schrift, nach der zeugenden Vaterschaft ihres Principis alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden genannt werde? ¹ Obgleich nämlich wir den Begriff der Zeugung von den Geschöpfen auf Gott übertragen, weil wir ihn aus den Geschöpfen bilden, so sehen wir doch ein, daß das Object dieses Begriffes im reinsten und vollkommensten Sinne ursprünglich sich nur in Gott findet, und deshalb die entsprechende Production der Geschöpfe nur secundär und theilweise den Namen der Zeugung verdiene ².

¹ *Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur* (Eph. 3, 14—15).

² Der hl. Thomas erklärt in der *Summa contra gentiles* I. 4, c. 11, nachdem er in analoger Weise wie wir das Wesen der Production des Sohnes und alles, was die Heilige Schrift von derselben sagt, aus der Idee des Verbum entwickelt hat, insbesondere die in der Heiligen Schrift vorkommenden Ausdrücke, durch welche die an sich durchaus einfache Zeugung Gottes nach verschiedenen Seiten durch die mannigfachen Momente, die bei der geschöpflichen Zeugung auseinanderfallen, charakterisirt wird: *Considerandum etiam, quod id, quod generatur, quamdiu in generante manet, dicitur esse conceptum. Verbum autem Dei ita est a Deo genitum, quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, ut ex superioribus patet. Recte ergo Verbum Dei potest dici a Deo conceptum. Hinc est quod Dei sapientia dicit: Nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram* (Prov. 8, 24). Est autem differentia inter conceptionem Verbi Dei et materialem conceptionem, quae apud nos in animalibus invenitur. Nam proles, quamdiu concepta est et in utero clauditur, nondum habet ultimam perfectionem, ut per se subsistat, a generante secundum locum diversa; unde oportet, quod in corporali generatione animalium aliud sit genitae prolis conceptio atque aliud partus ipsius, secundum quem etiam loco separatur proles genita a generante, ab utero generantis egrediens. Verbum autem Dei, in ipso Deo dicente existens, est perfectum in se subsistens, distinctum a Deo dicente; non enim expectatur ibi localis distinctio, si sola relatione distinguuntur, ut dictum est. Idem est ergo in generatione Verbi Dei et conceptio et partus; et ideo, postquam ex ore Sapientiae dictum est: *Ego iam concepta eram*, post pauca subditur: *Ante colles ego parturiebar* (Prov. 8, 25). Sed quia conceptio et partus in rebus corporalibus cum motu sunt, ideo oportet in eis quamdam successionem esse, quum conceptionis terminus sit esse concepti in concipiente, terminus autem partus sit esse eius, qui parturit, distinctum a pariente; necesse est igitur in cor-

3. Aus dem Gefagten ergibt sich nun auch sofort, weshalb der Name der Zeugung nur auf die Hervorbringung der zweiten und nicht auf die der dritten Person paßt. Die zweite Production in Gott vollzieht sich nicht durch die Erkenntniß, sondern durch die Liebe; sie producirt deshalb nicht ein Wort, sondern eine Aspiration der Liebe, nicht ein Bild einer sich selbst reflectirenden Person, sondern ein Pfand, daß zwei sich liebende Personen, das Urbild und das Nachbild, miteinander verbindet. Sie ist also auch keine Bezeugung dessen, was die producirende Person ist, und der Natur, welche dieselbe besitzt; wenn sie etwas bezeugt, so ist es die Liebe und die Einheit, in der die zwei Personen, welche als Urbild und Nachbild dieselbe Person besitzen, übereinkommen.

poralibus, quod id, quod concipitur, nondum sit, et id, quod parturit, in parturiendo non sit a parturiente distinctum. Conceptio autem et partus intelligibilis verbi non est cum motu nec cum successione; unde simul dum concipitur, est, et simul dum parturit, distinctum est; sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur, illuminatum est, eo quod in illuminatione nulla successio est. Et, quum hoc inveniat in intelligibili verbo nostro, multo magis competit Verbo Dei, non solum quia intelligibilis conceptio et partus est, sed quia in aeternitate existit utrumque, in qua prius et posterius esse non possunt. Hinc est quod, postquam ex ore Sapientiae dictum est: Ante colles ego parturiebar, ne intellegeretur quod, dum parturiretur, non esset, subditur: *Quando prae- parabat coelos, aderam* (Prov. 8, 27); ut sic, quum in generatione carnali animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, et deinde conveniat sibi adesse parturienti quasi sibi consociatum nec ab eo distinctum, haec omnia in divina generatione simul esse intellegantur; nam Verbum Dei simul concipitur, parturit et adest. Et quia, quod parturit, ex utero procedit, sicut generatio Verbi Dei, ad insinuandam perfectam distinctionem eius a generante, dicitur partus, simili ratione dicitur generatio ex utero, secundum illud: *Ex utero ante luciferum genui te* (Ps. 109, 4). Quia tamen non est talis distinctio Verbi a dicente, quae impediat Verbum esse in dicente, ut ex dictis patet: sicut ad insinuandam distinctionem Verbi dicitur parturiri vel ex utero genitum esse, ita ad ostendendum, quod talis distinctio non excludit verbum esse in dicente, dicitur, quod *est in sinu Patris* (Io. 1, 18). Attendendum autem, quod generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam et passivam; et ab activa quidem virtute dicitur pater, a passiva vero dicitur mater. Unde eorum, quae ad generationem prolis requiruntur, quaedam conveniunt patri, et quaedam conveniunt matri; dare enim naturam et speciem proli competit patri; concipere autem et parturire competit matri, tamquam patienti et recipienti. Quum autem processio Verbi secundum hoc dicta sit esse, quod Deus seipsum intellegit (ipsum autem divinum intellegere non est per aliquam virtutem passivam, sed quasi activam, quia intellectus divinus non est in potentia, sed in actu tantum), ideo in generatione Verbi Dei non competit hoc ratione matris, sed solum patris. Unde quae in generatione carnali distinctim patri et matri conveniunt, omnia in generatione Verbi Patri attribuuntur in Sacris Scripturis; dicitur enim Pater et dare Filio vitam et concipere et parturire.

Freilich wird auch durch die zweite Production in Gott die Natur ebenfogut mitgetheilt wie durch die erste; aber sie wird eben nicht mitgetheilt *per modum naturae*, wie einige Theologen sehr schön bemerken, nicht in der Weise, wie die Natur als Natur sich mittheilt. Die Natur als Natur wirkt nur in der Bezeugung dessen, was sie selbst ist, in der Ausprägung, Ausstrahlung des Gleichbildes, in dem sie sich kundgibt. Die geistige Natur wirkt also als Natur nur in ihrer Erkenntniß, durch die sie sich in sich selbst reflectirt und ausspricht, wie wir ja auch, wenn wir die Natur der geistigen Wesen bestimmen, sie eben als intellectuelle, nicht als wollende Wesen bezeichnen. Somit wirkt die göttliche Natur insbesondere als Natur nur in der Aussprache ihres persönlichen Wortes.

Die dritte Person hingegen empfängt die Natur zwar ebenso naturnothwendig wie die zweite, und in diesem Sinne auch *naturaliter*, aber doch nicht *per modum naturae*, nicht in der Weise und auf dem Wege der Natur als solcher, sondern in der Weise und auf dem Wege des Willens, der Liebe, der Gabe. Auf sie geht die Natur nicht über, um sich in ihr darzustellen und zu offenbaren. Die beiden ersten Personen, der Zeugende und der Gezeugte, nehmen vielmehr ihre Natur kraft ihrer gegenseitigen Liebe, um sie in der dritten Person, als dem Pfande ihrer Liebe, niederzulegen und dadurch ihrer Verbindung miteinander die Krone aufzusetzen. Die dritte Person ist also auch in *similitudine Patris et Filii*, aber nicht in *similitudinem*, d. h. sie ist nicht hervorgebracht, um formell eine *similitudo* zu sein, sondern sie soll ein *pignus amoris* sein¹.

Die zweite Person in Gott ist also wahrhaft, im vollen und höchsten Sinne des Wortes gezeugt, und dieses Gezeugtsein ist ihr eigenthümlich, kommt ihr allein zu, nicht nur im Gegensatze zu den Geschöpfen, sondern auch im Gegensatze zur dritten Person. Damit gewinnen wir auch die Namen, die ihr Sein sowohl als das ihres Principis substantivisch bezeichnen. Das Product der eigentlichen Zeugung nennen wir Sohn, namentlich dann, wenn die demselben mitgetheilte Natur eine vernünftige ist und somit die Dignität einer Person gibt. Der Name „Sohn“ bezeichnet also das erste Product in Gott als *Suppositum* und zugleich gerade als persönliches *Suppositum*, als Person. Da aber auch die erste

¹ Andere, theils ungenügende, theils ganz unzutreffende Gründe, weshalb der zweite Proceß in Gott keine Zeugung sei, die von einzelnen Vätern und Theologen aufgestellt worden, siehe bei Petav., De Trinit. I. 7, c. 18.

Person als besondere Person zuerst da auftritt, wo sie als zeugendes Princip des Sohnes erscheint, so ist der Name „Vater“ für sie ebenso passend und bedeutungsvoll, wie für die zweite der Name „Sohn“.

§ 17. Die dritte Person als Geist, Odem des Vaters und des Sohnes, ihre Production als Hauchung (*spiratio*).

1. Für die zweite Production in Gott haben wir keinen Ausdruck, der dem der Zeugung vollkommen parallel stände, d. h. der das Product in derselben Weise wie jener als ein hypostatisches und persönliches erscheinen ließe. Der Grund ist leicht einzusehen. In den Geschöpfen, von denen wir diesen Ausdruck hernehmen müßten, sehen wir nirgendwo eine auf natürlichem Wege sich vollziehende Production eines lebendigen, gleichartigen Suppositums anders vor sich gehen als auf dem Wege der Zeugung; oder — wenn man zwischen gewissen Fortpflanzungsarten bei den Pflanzen und unvollkommenen Thieren und der eigentlichen Zeugung einen wesentlichen Unterschied finden will — doch keine solche Production, welche der zweiten in Gott nach ihrem specifischen Charakter ähnlich wäre. Dazu kommt noch, daß diejenigen Bezeichnungen, welche in der Regel von der Offenbarung und von der Kirche auf die dritte Person und ihre Production angewandt werden, wegen ihrer anscheinenden Unbestimmtheit und Allgemeinheit nur ein sehr vages Bild dieser Person zu entwerfen und nur künstlicher Weise auf dieselbe fixirt zu sein scheinen. Der Name „Geist“, „heiliger Geist“ kann nämlich auch den beiden andern Personen in der Gottheit beigelegt werden, weil auch sie eine höchst geistige und heilige Natur besitzen. Der Ausdruck *processio*, „Ausgang“, bezeichnet an sich überhaupt jeden beliebigen Ursprung, den persönlichen sowohl wie den unpersönlichen, den auf dem Wege der Zeugung nicht minder als den auf dem Wege des Willens; er hat also nicht nur keinen Vorzug vor den beiden übrigen Namen „Aspiration“ und „Hingabe“, die wir früher für unzureichend erklärt haben, sondern er gibt uns auch überhaupt kein bestimmtes, lebendiges Bild von dem Ursprunge der dritten Person. Indessen läßt sich doch zeigen, daß gerade diese Ausdrücke trotz ihrer anscheinenden Unbestimmtheit und zum Theil eben wegen derselben eine solche Elasticität und dabei zugleich doch auch Prägnanz besitzen, daß sich in ihnen alle Vorstellungen, die wir bis jetzt von der dritten Person und ihrem Ausgang gewonnen haben, concentriren lassen, und daß sie uns alsdann ein wenn auch weniger scharf abgegrenztes, so doch an Colorit und Lebendigkeit desto reicheres Bild entwerfen.

Vor allem ist zu bemerken, daß das Wort „Geist“ nach dem einmal feststehenden Sprachgebrauche jedenfalls ein subsistirendes Wesen, eine Person bezeichnet, und daß das Wort „Ausgang“ den Ursprung einer Person wenigstens ebenso gut wie den jedes andern Gegenstandes anzeigen kann. Somit sind wir, was die Concretheit der Bezeichnung anlangt, mit diesen Ausdrücken weit genug über die Namen Hauch und Pfand, Hauchung und Hingabe hinausgekommen. Wie aber werden sie zu charakteristischen, specifischen Namen der dritten Person und ihres Ausganges?

Wie schon bemerkt, ist in Gott der Vater Geist und der Sohn Geist, d. h. immaterielles und intellectuelles Wesen; alle drei Personen sind in diesem Sinne Geist, weil sie Gott sind; denn „Gott ist ein Geist“ und der reinste Geist. Die dritte Person selbst könnte nicht Geist sein, wenn nicht schon die Personen, von denen sie ausgeht, Geist wären. Sie ist nur Geist vom Geiste. „Der Heilige Geist ist von beiden als Geist vom Geiste: denn Gott ist Geist“, sagt der hl. Epiphanius¹. Bis hierhin verräth der Name noch nicht eine Eigenthümlichkeit der dritten Person, nicht einmal überhaupt ihr relatives Verhältniß zu Vater und Sohn.

Den ersten Versuch einer Specification des Namens „Heiliger Geist“ finden wir bei dem hl. Augustinus, der darin dem hl. Ambrosius folgt. Gerade deshalb, meint der hl. Augustinus, weil der Name an sich auf die beiden ersten Personen ebenfalls paßt, komme er in besonderer Weise der dritten Person zu, weil sie das gemeinschaftliche Band beider sei². Dieser Grund wird klarer, wenn wir weiter gehend in Anschlag bringen, daß die dritte Person eben der Ausdruck und das Siegel der geistigen Einheit ist, welche Vater und Sohn als ein Geist untereinander haben, daß sich in ihr die absolute Geistigkeit der andern Personen am klarsten ausdrückt und wie in ihrer Spitze culminirt.

2. Aber auch so stellt uns der Name „Geist“ die dritte Person noch nicht deutlich genug in ihrem relativen, eigenthümlichen Wesen vor; überhaupt wird er uns dazu nicht verhelfen, solange er uns bloß ein immaterielles Wesen als solches bedeutet.

¹ Τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα παρ' ἀμφοτέρων πνεῦμα ἐκ πνεύματος, πνεῦμα γὰρ ὁ θεός (*Epiph.*, *Haeres.* 30, c. 4, n. 7).

² Ut ex nomine, quod utrique convenit, utriusque communio significetur, vocatur donum amborum Spiritus Sanctus (*De Trinit.* l. 5, c. 11 in fin.); quia communis est ambobus, id vocatur ipse proprie, quod ambo communiter (*ib.* l. 15, c. 19 in fin.).

Der Name „Geist“, insofern er auf Gott und überhaupt auf Im-materielles angewandt wird, ist ein abgeleiteter Name. Bezeichnet man damit, wie eben geschehen, Gott schlechthin als immaterielle Substanz, so ist dieser Name hergenommen von den sinnlichen, luftförmigen Substanzen, insofern diese durch ihre Weichigkeit, Elasticität und Unsichtbarkeit sich von den kraß materiellen Substanzen unterscheiden und vermittelt der genannten Eigenschaften uns ein Bild von dem Wesen und der Beschaffenheit der immateriellen Substanzen darstellen. In seiner Beziehung auf die dritte Person insbesondere, d. h. wo er diese nicht als Geist schlechthin, sondern als „Geist des Vaters und des Sohnes“ bezeichnet, hat der Name „Geist“ einen andern, obgleich mit dem vorhergehenden zusammenhängenden Ursprung; hier wird er abgeleitet nicht von den luftförmigen Substanzen im allgemeinen, sondern von derjenigen, die als Hauch und Odem aus dem Innern der lebendigen Wesen hervorströmt. Im griechischen πνεῦμα und im lateinischen spiritus ist diese Ableitung noch offener als im Deutschen. Unser Wort „Geist“ ist hier nur der feinere und geschmeidigere Ausdruck für Odem, welcher letzterer nicht so viel in übertragener Bedeutung gebraucht wird¹.

So gesagt, drückt der Name „Geist“ ohne Zweifel die Relation der dritten Person zu den andern aus. Spiritus alicuius aspirantis est,

¹ Daß der Ausdruck „Geist“ in seiner Anwendung auf die dritte Person in der Gottheit wirklich vom Odem des Menschen hergenommen ist, wird sich aus dem Folgenden von selbst ergeben, liegt aber auch schon in der ganzen Anwendung, welche die Heilige Schrift und die Väter von den entsprechenden Namen πνεῦμα und spiritus machen. Vorzüglich finden das die heiligen Väter darin, daß der Heiland durch die Anhauchung der Apostel wie den äußern (ad extra), so auch den innern Ausgang der dritten Person, nämlich vom Sohne und vom Vater habe vorstellen wollen. „Leiblicher Weise“, sagt der hl. Cyrill von Alexandrien (In Io. 14, 16, lib. 9, p. 810), „hat Christus ihn (den Heiligen Geist) eingehaucht, damit beweisend, daß, wie aus dem Munde des Menschen leiblicher Weise der Odem ausgeht, so aus der göttlichen Substanz in der ihr angemessenen Weise der aus ihr stammende Odem ausgeht.“ In einer andern Stelle sagt er noch entschiedener, daß der Sohn Gottes durch die Aushauchung des Odems seiner Menschheit die Natur des von ihm in seiner Gottheit ausgehenden Heiligen Geistes vortrefflich dargestellt habe (De Trinit. dial. 4: Τῷ διὰ σαρκὸς καὶ ἐμφανεστέρῳ φουσηματι τὴν τοῦ πνεύματος φύσιν εἰς μὲν ὁμοιωσάμενον). Und so konnte er denn auch in Bezug auf die Benennung des Heiligen Geistes ebendort (l. 2, p. 423) bemerken: „Heiligen Geist wirfst du aber (im Gegensatz zu Vater und Sohn) denjenigen nennen, der aus dem Vater durch den Sohn wesenhaftig ausgegossen wird und in dem aus dem Munde gehauchten Odem wie in einem Bilde sein eigenes Sein uns offenbart“ (καθάπερ ἐν τύπῳ τῆς ἐκ στόματος διακινουμένης ὁμιᾶς ἡμῶν κατασημαίνον ὑπαρξίν).

ergo ad Patrem Filiumque refertur, ſagt der hl. Fulgentius¹. Es ſcheint er aber auch nur eine concretere Faſſung des Namens „Hauch“ (aspiratio) zu ſein, den wir früher bei der dritten Perſon als dem Namen Verbum bei der zweiten Perſon entſprechend gefunden haben. Indes wird eine genauere Betrachtung zeigen, daß ſeine Kraft und Bedeutung ungleich reicher iſt, und daß er darin dem Namen „Sohn“ bei der zweiten Perſon nicht viel nachſteht.

Wie der letztere den Inhalt der Ausdrücke „Wort“ und „Bild“ in ſich zuſammenfaßt und abſchließt, ſo jener den Inhalt der Namen „Aspiration“ und „Pfand“ respective „Gabe“. Wie das Wort an ſich ſchon ein Zeugniß iſt, aber erſt dann auch als wahrhaft gezeugt und als Perſon erſcheint, wenn es zugleich als reales Bild des ſich Bezeugenden auftritt: ſo iſt auch die Aspiration ſchon ein Hauch des Herzens; aber erſt dann, wenn wir im Hauche des Herzens zugleich einen realen Erguß ſeiner Subſtanz und ſeines Lebens erblicken, wird er uns, ähnlich wie die Zeugung, den Ausgang einer neuen Perſon in Gott vorſtellen.

Wenn wir die Innigkeit der Vereinigung zweier Perſonen ausdrücken wollen, ſo ſagen wir, ſie ſeien eines Geiſtes oder auch ein Geiſt. Wir wollen damit ſagen, daß ſie kraft ihrer Liebe und Zuneigung füreinander und ineinander leben; denn der Geiſt iſt uns hier das Leben ſelbſt, weil es auf animaliſchem Gebiete hauptſächlich durch den Odem ſich kundgibt. Dieſe Einheit des Lebens und des Geiſtes beruht darauf, daß der Liebende alles für den Geliebten thut, wie für ſich ſelbſt, und alles, was derſelbe leidet und empfindet, ſo aufnimmt, als litte und empfände er es ſelbſt, daß alſo der Liebende dem Affecte nach ſich in den Geliebten verſetzt, was man die Ekſtaſe der Liebe nennt. Aber dieſe affectuelle Ekſtaſe der Liebe, dieſe affectuelle Lebens Einheit der Liebenden ſtrebt ihrer Natur gemäß danach, auch eine reale zu werden². Die Liebenden ſuchen in der Wirklichkeit ihr beiderſeitiges Leben ineinander überzugießen und zu einem Leben zu verſchmelzen. Den vollkommenſten und adäquateſten Ausdruck dieſes Strebens müſſen wir auf geſchöpflichem Gebiete da ſuchen, wo die Liebes Einheit die natürlichſte und realſte Baſis hat und ſich in der reinſten

¹ De Trin. cap. 6.

² Amor eſt, ſagt der hl. Auguſtinus (De Trinit. l. 8, c. 10), iunctura quaedam, duo aliqua copulans vel copulare appetens. Quod dicit copulans, commentitur der hl. Thomas (1, 2, q. 28, a. 1), refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor; quod vero dicit, copulare intendens, pertinet ad unionem realem.

und zartesten Weise kundgibt. Das Kind auf dem Schoße der Mutter, aus der es sein Leben empfangen und aus deren Brust es dasselbe noch immer schöpft, wodurch gibt es seine innige Liebe lebendiger kund als durch die Küsse, die es auf ihren Mund drückt; und wonach verlangt das Mutterherz mehr als danach, der Frucht ihres Schoßes durch den Kuß gleichsam noch einmal ihr Leben einzuhauchen?

In diesem Acte des Kusses wird die ersehnte Lebensseinheit in möglichst vollkommener und realer Weise vollzogen durch das Ueberströmen des Lebensodem's und der in ihm lodernden Liebesflamme aus einem Herzen in das andere, aus einer Seele in die andere¹. In der Begegnung und Verschmelzung ihres Lebensodem's begegnen und verschmelzen sich die Herzen und die Seelen zu einem Leben, zu einem Geiste. Die einfache Aspiration, wodurch die Liebenden noch voneinander entfernt ihre Liebe kundgeben, wird hier zur vollen lebendigen Hingabe, und die Hingabe, durch die auch Entfernte einander angehören können, zur wechselseitigen lebendigen Durchdringung.

Wenn wir also den Hauch als Lebensodem fassen, intwiefem durch ihn im Kusse die von der Liebe erstrebte Lebensseinheit vermittelt und ausgebrückt wird: so muß seine Bedeutung ungleich reicher und kräftiger erscheinen, als wenn wir in ihm bloß die Aspiration der Liebe ins Auge fassen; so wird er uns also auch ein weit concreteres und lebendigeres Analogon geben für die dritte Person in der Gottheit.

Daß wir ihn gerade in dieser Bedeutung als Analogon der dritten Person fassen dürfen und müssen, liegt auf der Hand. Nennen doch die heiligen Väter die dritte Person so gern mit dem lieblichen Namen *osculum Patris et Filii*, *osculum suavissimum*, sed *secretissimum*, wie der hl. Bernhard sich ausdrückt. Wenn irgendwo zwischen zwei Personen nicht nur Liebes-, sondern auch Lebensseinheit besteht, wenn irgendwo zwei Liebende eines Geistes, ein Geist sind, dann sind es der Vater und der Sohn in ihrer einigen göttlichen Natur. Es sind hier in der That nicht zwei Leben, die sich erst miteinander verschmelzen — es gibt nur ein Leben und ein Herz. Das *osculum* kann also auch nicht das Behülfe, das Mittel der erst herzustellen den Einheit des Lebens sein; nur der Ausdruck desselben kann es sein. Daher gießen Vater und Sohn durch ihr *osculum* ihren Lebensodem nicht ineinander über, sondern aus dem

¹ S. Ambros., De Isaac et anima cap. 8: *II, qui se osculantur, non sunt labiorum praelibatione contenti, sed spiritum suum sibi videntur infundere.*

einen Lebensherde ihres gemeinsamen Herzens gießen sie ihn aus in eine dritte Person, in welcher ihre Liebes- und Lebensseinheit dargestellt wird.

Diese dritte Person, wie sie nur durch Ausgießung des Lebensodem zu stande kommt, ist auch nichts anderes als dieser Odem selbst. Als solcher ist sie offenbar mehr als eine bloße Aspiration der Liebe, auch mehr als ein bloßes Pfand; sie ist beides zugleich in lebendigster Einheit, wie der Sohn als Sohn zugleich Wort und Bild des Vaters ist; sie ist eine Aspiration mit realer Hingabe alles dessen, was die Liebenden in ihrem Herzen tragen, und ein Pfand und Band, das aus dem innersten Herzen der Liebenden selbst genommen wird und in lebendiger Strömung mit der Aspiration der Liebe aus demselben fließt. Da ferner der von Vater und Sohn ausgehende Lebensodem offenbar einen Erguß, eine Mittheilung ihres eigenen Lebens involvirt, so erscheint er sofort auch als ein Träger des Lebens, welches in ihn ausgegossen wird, als Empfänger und Inhaber des Lebens, somit in der concretesten Weise als eine selbständige Hypostase und Person, ebenso wie der Sohn durch die Einheit von Wort und Bild als Gezeugter und damit als selbständiges lebendiges Wesen erscheint. Somit ist der Name „Odem oder Geist des Vaters und des Sohnes“ zugleich der reichste, lebendigste und concreteste, den wir für die dritte Person in Gott finden können und selbst auch nur wünschen dürften. Beide Ausdrücke: „Odem“ und „Geist“, sind hier streng genommen identisch; im Griechischen und Lateinischen hat man auch in der That nur einen Ausdruck. Wir ziehen indes in der Regel den Namen Geist vor, weil die Lebensseinheit in Gott, die sich in der dritten Person darstellt, eben eine durchaus geistige, immaterielle ist, und weil andererseits das Wort Geist ohnehin schon zur Bezeichnung der Träger geistigen Lebens im Gebrauche ist, obgleich es eben darum seine hier festzuhaltende relative Bedeutung (= Odem) nicht so sehr hervortreten läßt.

Man könnte nun noch einwenden, der Name „Geist“ in seiner engeren Fassung als Lebensodem stelle nicht in ähnlicher Weise wie der Name Sohn eine Hypostase, einen Inhaber der Natur und des Lebens vor, da er beim Menschen nur Zeichen und Behälter des Lebens und der Lebensseinheit sei, ohne selbst dieses Leben zu sein und zu besitzen. In der That ist der Lebensodem des Menschen nicht wie der Sohn desselben ein in sich selbst hypostatisches Bild der entsprechenden göttlichen Hypostase; aber das hindert nicht, daß er eben durch die Uebertragung auf Gott die entsprechende göttliche Hypostase fast ebenso lebendig und concret bezeichne, wie der Name Sohn die andere. Auch beim Menschen erscheint uns näm-

lich der Odem in etwa schon als Träger des Lebens. Freilich ist er das nur insofern, als er Behälter des Lebens ist, also es nicht in sich und für sich selbst besitzt, sondern um es von der Person, von der es ausgeht, zur andern, mit welcher die Lebenseinheit hergestellt werden soll, zu übermitteln. Sobald wir aber das Bild auf Gott übertragen, sehen wir, wie oben gezeigt wurde, daß der Odem hier nicht als bloßes Behälter Träger des Lebens sein kann; ist er doch hier der Ausfluß einer bestehenden, unendlich innigen Lebenseinheit zwischen Vater und Sohn, die keiner Vermittlung bedarf und eine solche überhaupt nicht zuläßt. Bei Gott geht der Lebensstrom nicht vom Vater zum Sohne oder umgekehrt durch ihren Odem hindurch, sondern aus der Einheit des Vaters und Sohnes in ihren Odem hinüber, um in demselben zu ruhen und abzuschließen. Der Odem Gottes ist folglich offenbar Träger des Lebens als Empfänger und Inhaber desselben, und erscheint als solcher ohne weiteres hypostatisch, sobald er nur als Odem Gottes oder göttlicher Personen gedacht wird.

3. Das Gesagte wird im folgenden noch deutlicher werden, da wir auch noch die concrete Bezeichnung für den Ausgang des Heiligen Geistes zu erörtern haben.

Wie der Name Zeugung dem Namen des Sohnes, so entspricht dem Namen „Geist“ als dem Eigennamen der dritten Person zur Bezeichnung ihres Ausganges der Name: Hauchung, spiratio, ἐκπνοή. Die dritte Person ist nur deshalb auf eine besondere Weise Geist, weil sie gehaucht, spiritirt, weil sie das flamen und spiramen des Vaters und des Sohnes ist. Aber das Hauchen (spirare) müssen wir hier in einem reichern, vollern Sinne fassen als früher. Früher betrachteten wir die Hauchung nur als Aspiration, als einfache Rundgebung des Affectes der Liebe, und so haben wir sie für unzureichend erklärt, die Production eines neuen lebendigen Wesens zu versinnbilden und auszudrücken. Hier aber fassen wir die Hauchung im ganzen und vollen Sinne, in der ganzen Bedeutung, welche im sinnlichen Leben das Athmen hat. Das Athmen erscheint beim Ausstoßen wie ein Erguß des animalischen Lebens, das in ihm wogt und fluthet, und so stellt uns das Ausathmen in der prägnantesten Weise auch das Ueberströmen, die Mittheilung des ganzen Lebens dar. Somit führt uns auch der Name Hauchung, spiratio, in seiner ganzen Prägung gesagt, den Ausgang der dritten Person als eine wahre Lebensmittheilung und folglich als einen persönlichen Ausgang vor.

Mag nun auch die Ausathmung in den geschaffenen Wesen durch sich selbst niemals ein neues Wesen hervorbringen, wie die Zeugung, mag sie

alſo in dieſer Beziehung nicht ein ſo beſtimmtes Bild geben wie jene: ſo gewährt ſie doch durch den Reichthum und die Lebendigkeit ihrer Erſcheinung ein anſchaulicheres Bild als dieſe. Da ſie ferner durch und durch lebendig iſt, das natürlichſte Zeichen und das kräftigſte Behälter des Lebens: ſo können wir uns auch leicht vorſtellen, daß die unendlich mächtige Ausathmung des göttlichen Lebens ebenſogut wie die Zeugung ein lebendiges Weſen hervorbringe. Beim Athmen glauben wir zu ſehen, wie ein Leben das andere weckt, wie die Flamme deſſelben aus einem Weſen in das andere hinüberſchlägt und hineindringt, um es zu entzünden. Und gebraucht nicht die Heilige Schrift ſelbſt an mehreren Stellen dieſes Bild, um die Belebung des rohen Stoffes und damit die Production eines lebenden Weſens zu veranſchaulichen? ¹

Demgemäß glauben wir unbedenklich behaupten zu können, daß der Name Hauchung, in ſeinem vollen Sinne genommen, dem Namen der Zeugung, was die Correctheit und Anſchaulichkeit der Bezeichnung anlangt, ebenbürtig an die Seite zu ſtellen iſt. Wir brauchen nun nicht mehr zu ſagen, für den Ausgang des Heiligen Geiſtes hätten wir nur den allgemeinen, unbeſtimmten Namen *processio*; wir haben einen ganz beſtimmten, ſpecificiſchen und charakteriſtiſchen Namen von der tiefften Bedeutung.

Aber ſelbſt der allgemeine Name *processio*, Hervorgehen, iſt in ſeiner ſpeciellen Anwendung auf den Heiligen Geiſt nicht ſo vag und unbeſtimmt, wie man gewöhnlich glaubt. An dieſer Stelle hat er eben einen ganz beſonders prägnanten Sinn und hebt gerade dasjenige Moment hervor, welches bei dem Ausdruck *spiratio* das bedeutendſte iſt.

Das Wort Hervorgehen, *procedere*, bezeichnet zunächſt eine Bewegung von einem Orte zum andern. Obwohl nun jede Production, alſo auch die Zeugung, als ein Hervorführen des Productes aus ſeinem Principe eine Bewegung in ſich ſchließt: ſo trifft doch die Analogie der

¹ Schon die Belebung des erſten Menſchen bei ſeiner Schöpfung wird ſo dargeſtellt: „Gott bildete den Menſchen aus dem Lehm der Erde und hauchte in ſein Angeſicht den Odem des Lebens, und der Menſch ward zum lebendigen Weſen“ (1 Moſ. 2, 7). Weiter iſt dieſe Darſtellung ausgeführt bei Ezech. 37, 4—9. „Dürre Gebeine,“ läßt Gott den Propheten weiſſagen, „höret das Wort des Herrn: das ſagt der Herr: Sieh, ich ſende in euch den Odem hinein, und ihr werdet leben.“ Und als nun der Prophet rief: „Komm, Odem, und wehe über dieſe Loden, damit ſie aufleben“, kam derſelbe ſogleich: „Der Odem drang in ſie (die Gebeine) hinein, und ſie lebten und ſtanden auf ihren Füßen, ein Heer gewaltig groß.“

Bewegung bei der Spiration des Heiligen Geistes auf ganz besondere Weise zu. Er ist gleichsam in seinem Wesen Bewegung, wie die Liebe. Die Ausstrahlung der Erkenntniß im Worte und die Ausprägung des Wesens des Vaters im Sohne trägt mehr den Charakter der Ruhe und Abgeschlossenheit, in der Vater und Sohn einander gegenüberstehen. Aber in der Production des Heiligen Geistes verkehren sie miteinander, bewegen sich und leben ineinander; da ist ein ewiges Hingeben und Hinnehmen im eigentlichen Sinne, ein unendlich kräftiger, lebendiger Hauch, der aus dem einen in den andern hinüberweht, der Strom der Liebe, in der Vater und Sohn ihr Wesen in den Heiligen Geist überströmen. Darum wird der Heilige Geist versinnbildet durch den starken Sturmwind, der am Pfingsttage das Haus der Apostel erschütterte, und durch die beweglichen flammenden Zungen, die über den Häuptern der Apostel schwebten; darum verglich ihn der Heiland mit einer sprudelnden Quelle lebendigen Wassers. „Was ist die Bedeutung des Wortes: Er geht hervor?“ fragt der hl. Chrysostomus¹. „Höre. Um den Namen der Geburt zu umgehen, damit du den Heiligen Geist nicht Sohn nennest, sagt die Schrift: der Heilige Geist, der aus dem Vater hervorgeht². Als hervorgehend stellt sie ihn dar gleich dem Wasser, das aus einer Quelle hervorsprudelt, wie es vom Paradiese heißt: Ein Fluß geht von Eden aus³: er geht aus, sprudelt hervor. Der Vater ist die Quelle des lebendigen Wassers nach den Worten des Jeremias: Mich haben sie verlassen, die Quelle lebendigen Wassers. Was aber geht aus? Der Heilige Geist, wie das Wasser aus der Quelle.“ Den letzten Satz beweist der Heilige dann mit den Worten des Heilandes⁴: Wer an mich glaubt, aus dessen Leibe werden Bäche lebendigen Wassers fließen, woselbst der Evangelist hinzufügt: „Das sagte er aber von dem Geiste, den die an ihn Glaubenden erhalten sollten.“

Wenn wir also sagen, daß der Heilige Geist vom Vater und Sohne ausgehe, dann drücken wir damit aus, nicht bloß daß er überhaupt seinen Ursprung aus ihnen habe, sondern daß dieser Ursprung eben statfinde auf dem Wege einer ausströmenden Bewegung, die sich in dem Ergusse der Liebe und der Hingabe des Lebens vom Vater und Sohn an den Heiligen Geist vollzieht⁵.

¹ Ton. 3, hom. 8 de Spirit. S. (Hæc a nobis) col. 1.

² Joh. 15, 26.

³ 1 Mos. 2, 10.

⁴ Joh. 7, 38—39.

⁵ Nirgendwo finden wir die Bedeutung des procedere bei der dritten Person im Gegensatz zum Ursprunge der zweiten erschöpfender und gründlicher erörtert, als bei Albertus Magnus (in Summa tr. 7, q. 81, membr. 4). Ja er ist fast der

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Betonung der im Heiligen Geiſte und ſeinem Ausgange hervortretenden unendlichen Bewegung die darin

einige, der die Frage ex profeſſo und erſchöpfend behandelt. Deſhalb haben wir die Hauptpunkte ſeiner Entwicklung, obgleich ſich dieſelbe eben nicht ſehr durch Anmuth des Stiles empfiehlt, hierher geſetzt:

L. c. in Solut.: Dicendum, quod ſpiritus, in quantum eſt ſpiritus, ſive ſit corporeus, ſive incorporeus, proprium eſt ſemper procedere. Et ideo incorporeus ſpiritus etiam ſecundum philoſophos, procedendo ab intellectu agente per voluntatem, omnibus operatis invehit formas agentis intelligentiæ, ſicut ſpiritus artificis, procedens a mente artificis, formas artis continue procedendo invehit manibus, ſecuri, dolabrae et lapidibus et lignis. Et ad hanc ſimilitudinem dictum eſt illud Sapientiae 1, 7: „Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc, quod continet omnia“; et Iob c. 26: „Spiritus eius ornavit coelos“; et illud Ps. 32: „Verbo Domini coeli firmati ſunt, et Spiritu oris eius omnis virtus eorum.“ Similiter amoris, ſive ſpiritualls, ſive carnalis ſemper eſt procedere et emanare et numquam ſtare. Et propter hoc dicit Chryſoſtomus, quod, cum Spiritus Sanctus in cor hominis intravit, omni fonte magis manat et non ſtat, ſed proficit. Et Io. 7: „Qui credit in me, ſicut dicit Scriptura, flumina de ventre eius fluent aquae vivae.“ Et ſubdit Evangelista: „Hoc autem dixit de Spiritu.“ — Et ideo etiam dicit Dionyſius, quod eſt extaſim faciens divinus amor, hoc eſt tranſpoſitionem: tranſponit enim amantem in amatum et non ſinit eum manere in ſe ipſo. Et inde eſt, quod etiam apud grammaticos hoc verbum „amo“ vehementis dicitur eſſe tranſitionis. Quia ergo Spiritus Sanctus et eſt Spiritus et eſt amor ſpiratus, proprium eius eſt ſimpliciter procedere: et geniti, ſecundum quod eſt genitum, non eſt proprium procedere, ſed exiſtere in natura accepta.

Unde quod I^o obiicitur, iam ſolutum eſt: proceſſio enim ſonat dilatationem et quaſi motum in alterum, quod non dicit generatio, et ideo generatio non eſt ſimpliciter proceſſio, ſed *proceſſio quaedam*. Et ſpiratio, licet proceſſio ſit ſpecificata, ſicut generatio, tamen *ſimpliciter eſt proceſſio*: quia ſpiritus et amoris proprius actus eſt procedere. Et bene concedimus, quod procedere ab uno vel duobus nihil facit ad rationem proceſſionis. Et quod dicitur de ſimilitudine ad generationem, quae eſt a masculo ad feminam, dicimus, quod nihil valet et tantae munditiae valde incongruum eſt exemplum . . . et certe temerarium videtur cogitare vel credere, quod virtus ſpirativa in Filio haberet ſe ad virtutem ſpirativam, quae eſt in Patre, ſicut ſe habet virtus feminae ad virtutem masculi in generatione. Unde ratio illorum nihil valet.

Ad quaest. Ad id, quod quaeritur, ſi procedere dicatur aequivoce vel univoce, dicendum quod, ſi ſimpliciter accipiatur procedere, tunc dicit motum ſecundum locum ab uno in alterum et motum voluntarium. Propter quod etiam animalia, per appetitum mota et voluntatem, motu proceſſivo moveri dicuntur in III. de anima. Et ſecundum hunc motum ſimpliciter procedere convenit Spiritui Sancto, quia et a voluntate et quaſi proceſſive procedit amor et etiam Spiritus. Et tunc proceſſio non convenit Filio niſi ſub determinatione. Si autem dicatur proceſſio ad ſimilitudinem proceſſus cauſati de cauſa, ſicut dicit Dionys. lib. de divinis nominibus cap. 4, quod quae ſunt multa proceſſibus, ſunt unum principio: tunc elargato nomine dicitur proceſſio, et tunc communiter

herrschende ewige Ruhe nicht ausschließen darf. In Gott herrscht überall der tiefste Friede, die unge störteste Glückseligkeit. Bei all ihrer Kraft ist daher jene Bewegung keine gewaltsame oder unruhige, und zwar deshalb nicht, weil es die sanfte Bewegung der ihren Gegenstand und ihr Ziel nicht erst suchenden, sondern beides ewig besitzenden und genießenden Liebe ist, und weil diese Bewegung zugleich die innigste und festeste Umarmung ist, und gerade in dieser Umarmung der unverwundliche Friede (die *pax imperturbabilis* des hl. Bernardus) liegt.

§ 18. Fortsetzung. Weitere Erklärung der Namen des Heiligen Geistes.

1. Der hl. Augustinus bedient sich zur spezifischen Qualifikation des Ausgangs des Heiligen Geistes der treffenden Wendung: *exiit non quomodo natus, sed quomodo datus*¹. Die Wichtigkeit dieser Bezeichnung werden gerade wir am allertwenigsten beanstanden, da wir ja ihren Inhalt zur Grundlage unserer ganzen Deduction gemacht haben. Nur glauben wir, wie aus allem Vorhergehenden erhellen wird, daß sie nicht die erschöpfende, adäquate Bezeichnung für unsern Gegenstand ist. Noch mehr würde sie an Werth verlieren, wenn man das *datus* auslegte als *dandus creaturis*, und meinte, der Heilige Geist gehe deshalb nicht als *natus* aus, weil er einen derartigen Ursprung habe, daß er insolge desselben den Crea-

convenit generationi Filii et spirationi Spiritus Sancti; et tunc nihil prohibet, quod secundum aliquem modum conveniat Filio et secundum alium conveniat Spiritui Sancto, et quod modus, secundum quem convenit filio in natura creata, in qua potest esse prius et posterius, principalior sit, quam modus, secundum quem convenit Spiritui Sancto; quia processus per generationem est in esse, processus autem amoris in tali natura non est, nisi in bene esse. Sed hoc in divinis nihil est, quia nihil est ibi principale et secundarium, et sicut Filio per generationem est esse a Patre, ita Spiritui Sancto per spirationem est esse a Patre et Filio, et ideo processio per hunc modum dicta sub diverso modo aequaliter convenit Filio et Spiritui Sancto.

Der prägnante Sinn des Ausströmens, den wir in das Wort *procedere* deshalb hineinlegen dürfen und müssen, weil es mit *spirari* parallel gebraucht wird, ist in dem griechischen Ausdruck, der im Symbolum dem *procedere* entspricht, deutlicher und bestimmter enthalten: denn *ἐκπορεύεσθαι* ist etymologisch = ausfahren. Daher wird dasselbe von den griechischen Vätern nie für das Ausgehen der zweiten Person gebraucht, welches sie stets durch *προλαίω* — hervortreten — bezeichnen. Dieses *προλαίω* entspricht, was Etymologie und Allgemeinheit des Sinnes angeht, dem lateinischen *procedere*; für *ἐκπορεύεσθαι* dagegen müßte man, um es genau wiederzugeben, etwa *emitti* oder *emanare* gebrauchen.

¹ De Trin. I. 5, c. 14.

turen gegeben werden könnte und in der Zeit wirklich gegeben wird. In diesem Falle würde der Ausgang nicht in seinem Wesen, von innen heraus, illustriert; es läge bloß eine Andeutung seines innern Charakters in einer dadurch begründeten Beziehung nach außen vor. Nur dann, wenn wir diese Andeutung verfolgen und den Grund finden, weshalb der Heilige Geist auch abgesehen von allem und jedem Verhältniß zur Creatur als *dabilis* oder *dandus* bezeichnet wird, gibt sie uns einen befriedigenden Aufschluß. Dieser Grund aber ist kein anderer als der, daß der Heilige Geist auch in seinem ewigen Verhältnisse zu Vater und Sohn als Gabe erscheint; nur deshalb, weil er der Ausfluß der Wechselliebe des Vaters und des Sohnes ist, kann er auch in besonderem Sinne als die Gabe Gottes an die Creatur betrachtet werden, d. h. als die höchste Gabe und der Quellpunkt aller andern Gaben. Die zeitliche Hingabe des Heiligen Geistes an die Creatur muß in einem gewissen Sinne als die Fortsetzung der ewigen Hingabe betrachtet werden, aus der er selbst hervorgeht und die in ihm zum Abschluß kommt. Nur darum sprechen wir von einer Ausgießung des Heiligen Geistes in die Geschöpfe, weil er in seinem Wesen ein Erguß der göttlichen Liebe und des göttlichen Lebens ist. Da aber Vater und Sohn durch Liebe ihre Natur an den Heiligen Geist hingeben und ihn selbst als das Pfand ihrer Liebe sich wechselseitig hingeben und in Gemeinschaft besitzen, so kann und muß vom Heiligen Geiste, auch abgesehen von seiner Beziehung nach außen, gesagt werden, *exit non quomodo natus, sed quomodo datus*.

Freilich, wenn man die Gabe identificirt mit Geschenk, *donum*, und das Geschenk als eine freie Gabe im gewöhnlichen Sinne begreift, als eine Gabe, deren Mittheilung der Geber ebensogut unterlassen wie setzen kann: dann kann der Heilige Geist nur Gabe genannt werden in seiner Beziehung zur Creatur.

Alein das eigentliche Wesen der Gabe besteht doch zuletzt darin, daß sie überhaupt ein Ausfluß der Liebe ist, abgesehen davon, ob die Liebe eine nothwendige oder nicht nothwendige ist. In jedem Acte der Liebe und in jeder Wirkung derselben, selbst in der nothwendigen, findet sich übrigens eine gewisse Art von Freiheit, nicht die Freiheit der Herrschaft über den Act, die sogen. Wahlfreiheit, aber doch die Freiheit der Unabhängigkeit, kraft deren der Liebende nur liebt, weil ihm der Gegenstand seiner Liebe wohlgefällt, kraft deren er ferner nur wirkt, weil er durch sein Wohlgefallen dazu angetrieben wird. In diesem Sinne sagten die Scotisten, die *Epiration* des Heiligen Geistes sei, obgleich nothwendig, doch eine freie,

im Gegensatz zur Zeugung. Die letztere, sagten sie, erfolge aus Naturnothwendigkeit¹, die ohne Dazwischenkunft des Wohlgefallens der Liebe sich offenbare und nur von demselben begleitet werde; die erstere erfolge aus dem Wohlgefallen der Liebe und des Willens, dem übrigens hier die Nothwendigkeit seines Wirkens zur Seite stehe. Mit dieser feinen Distinction, die des doctor subtilis würdig ist, die aber auch nur selten ganz verstanden wurde und allerdings mit der größten Vorsicht behandelt werden muß², machte Scotus Opposition gegen den hl. Thomas, der den Heiligen Geist *necessitate naturali* von Vater und Sohn ausgehen läßt. So sehr auch Scotus selbst sich hier dem hl. Thomas schroff gegenübergestellt, so sehr er auch von den Thomisten und der Mehrzahl der Theologen darob bekämpft wurde: in der Sache scheinen beide, Scotus und Thomas, übereinzukommen. Denn Scotus läugnet nicht, daß die Nothwendigkeit, womit der Heilige Geist hervorgeht, in der göttlichen Natur wurzele; und der hl. Thomas ist damit einverstanden, daß der Heilige Geist nicht auf dem Wege der unwillkürlich, ohne Dazwischenkunft des Willens, sich entfaltenden Natur, sondern eben nur durch die kein anderes Gesetz berücksichtigende, bloß ihrem eigenen Drange folgende Liebe hervorgebracht werde³.

¹ Die Naturnothwendigkeit ist bei den materiellen Naturen eine blinde, bei den geistigen, besonders bei der göttlichen, eine durchaus lichte, weil diese Naturen selbst Licht sind. Die materielle Natur wirkt unbewußt, dem Lichte eines höhern sie bewegenden Agens folgend, welches ihr das Ziel ihres Wirkens vorstellt. Gott wirkt in der Zeugung des Sohnes eben durch das Licht, das seine Natur constituirte; aber gerade deshalb auch nicht so, daß ihm bei seiner Wirksamkeit das Licht vorkaucht, ihm die Güte und Zweckmäßigkeit seines Wirkens vorhaltend und dadurch ihn zum Wirken bestimmend. Nicht der Drang seiner Liebe, sondern der Drang seiner Natur als solcher, die einen Ausdruck sucht, bestimmt also hier die Nothwendigkeit des Wirkens.

² Es liegt nämlich sehr nahe, von dieser Auffassung aus („nothwendig“ und „frei“ zugleich) überhaupt die Idee der Wahlfreiheit des Willens zu verkümmern. In der That beriefen sich die Jansenisten für ihre Willensnothwendigkeit auf diese Lehre des Scotus. Scotus selbst glaubt durch seine Anschauung die Wahlfreiheit nicht nur nicht zu verkennen, sondern erst recht aus dem innersten Wesen des Willens zu erklären. Die Wahlfreiheit des Willens (die libertas arbitrii in arbitrando secundum deliberationem oppositorum) ist ihm nur ein abgeleitetes Moment aus der in allen, auch den nothwendigen Acten des Willens bestehenden Eigenthümlichkeit (= Freiheit), nur zu handeln nach vorausgehender Erkenntniß, aus Liebe zum Zwecke. Das liberum ist ihm also soviel wie voluntarium. Cf. *Ioannes de Rada*, Controv. inter S. Thom. et Scot. tom. I, contr. 13. *Phil. Dechamps*, De haeresi Ianseniana I. 3, c. 22.

³ Cf. *Scotus*, Quaest. quodl. 16; imprimis additionem editoris ad n. 10. — Ruiz (De Trinit. disp. 92, sect. 3, n. 19—20) nennt zwar die Epiration des

Ähnlich wie Scotus hatten schon seine Vorgänger in der Franziskanerschule, Alexander von Haless und der hl. Bonaventura¹, den *modus procedendi per voluntatem* dem *ex natura* gegenübergestellt und den ersten näher als den *modus procedendi per liberalitatem*, durch Freigebigkeit, also in der Form einer freigebigen Spende bezeichnet. Und in der That können wir den der Liebe, auch der nothwendigen, eigenthümlichen Mittheilungsdrang, die Freude am Geben, kaum anders als mit dem Ausdrucke Freigebigkeit bezeichnen. Wenngleich der Ausdruck sehr leicht zu Mißverständnissen führen kann, so hat er doch auch andererseits einen so tiefen Kern von Wahrheit, daß wir ihn nicht so leicht über Bord werfen dürfen. Setzen wir nur an die Stelle der freigebigen Spende die liebevolle Hingabe (*largitio*), und statt der Freigebigkeit den Mittheilungsdrang der Liebe (*largitas*), so haben wir den reinen Kern der durch die Jünger des hl. Franciscus vertretenen Anschauung, welche übrigens, obgleich von ihnen schärfer betont, im Grunde das Gemeingut der katholischen Schulen war².

Von dieser Anschauung aus begreift es sich dann leicht, wie der Heilige Geist auch in seinem ewigen Verhältnisse zu Vater und Sohn als *donum* gedacht und benannt werden könne, und folglich das *procedit ut datus*, wie oben gesagt, recht treffend dieses Verhältniß veranschaulicht. Der Heilige Geist ist kraft seiner hypostatischen Eigenthümlichkeit die erste und höchste Gabe und dadurch zugleich auch die Quelle und das Ziel aller Gaben, namentlich der übernatürlichen Gaben, welche Gott aus absolut freier und gnädiger Liebe seinen Geschöpfen spendet. Der Strom der göttlichen Liebe tritt durch den ersten und substantziellen Erguß seiner selbst, in dem er in seiner ganzen unendlichen Größe fluthet, auch nach außen hervor, um die Geschöpfe mit dem Reichthum der Gaben zu überfluthen. Namentlich geschieht das, wie wir später sehen werden, bei der Mittheilung der Gnade, wodurch die Creatur zur Theilnahme an dem Gott eigenthüm-

Heiligen Geistes eine *operatio naturalis*, erklärt aber ausdrücklich, daß sie nicht in dem vollen Sinne naturalis sei, wie die Zeugung des Sohnes. Väterer werde unwillkürlich, unabhängig von der *voluntas generandi*, gezeugt. Die Spiration aber sei ein *actus spontaneus, libenter, delectabiliter et quasi eligibiliter volutus, procedens a principio seipsum movente in bonum praesupposita illius cognitione perfectissima*.

¹ In sent. 1, dist. 10, a. 1, q. 1 sqq.

² Noch genauer würde freilich der Ausdruck sein, wenn gesagt würde, der Heilige Geist gehe aus als *donatio, δωρεά*, Schenkung; denn dadurch wird deutlicher bezeichnet, daß er einerseits in seinem Wesen die Frucht einer Schenkung ist und die schenkende Liebe in sich trägt, und daß er andererseits das Princip aller den Creaturen geschenkten Gaben ist.

lichen Leben, zu einer übernatürlichen Verbindung mit ihm und zum Genuße derselben Seligkeit erhoben wird, welche die göttlichen Personen im Heiligen Geiste besitzen und genießen.

Aber auch selbst diese zarte Beziehung des Heiligen Geistes zu den Creaturen, welche in dem Namen *donum* ausgedrückt ist, wird ungleich kräftiger und lebendiger durch den allumfassenden, ausdrucksvollen Namen „Geist“ hervorgehoben. Als Geist, als Odem Gottes sehen wir ihn aus dem Herzen der Gottheit in die Creatur hinüberwehen und ein lebendiges Band um beide schlingen; sehen wir ihn mit der in ihm wohnenden lieblichen Wärme das Geschöpf durchdringen, es erquicken und mit unaussprechlicher Wonne erfüllen; sehen wir ihn seine Liebesgluth der Creatur mittheilen und aus dem Lichte des Sohnes, aus dem er hervorgeht, die Funken leuchtender Gotteserkenntniß in dieselbe hinübertragen und sie dort zur hellstrahlenden Flamme ansachen; sehen wir ihn das Geschöpf mit seiner eigenen Lebenskraft durchströmen, es von Tod und Corruption befreien und mit unsterblichem Leben erfüllen; sehen wir ihn endlich als das *osculum suavisimum*, wie der hl. Bernard sagt, worin Gott seinen Liebesbund mit der begnadigten Creatur besiegelt.

So ist dieser Name „Geist“ ebenso unaussprechlich lieblich, wie er wahr und bezeichnend ist; oder vielmehr gerade deshalb ist er so lieblich, weil er so wahr und bezeichnend ist. Denn eben weil er die reinste Blüthe der göttlichen Liebe so treffend bezeichnet, drückt er gerade das aus, was in der Gottheit das Süßeste und Lieblichste ist; er drückt es überdies auf eine so lebendige Weise aus, daß sich kein stärkerer Ausdruck denken läßt. Oder wo erscheint die dritte Person mehr als „die Wonne, das Glück, die Seligkeit in der Trinität, als die Süßigkeit des Erzeugers und des Erzeugten“, wie der hl. Augustinus sie nennt¹, und darum auch als der Born aller Süßigkeit für uns, als in dem Bilde des Odems der Liebe und des Lebens, der zugleich mit wohl-

¹ (De Trinit. l. 6, c. 10:) *Ille igitur ineffabilis quidam complexus Patris et Imaginis (Filii) non est sine perfruitione, sine caritate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas, sive beatitudo, si tamen aliqua humana voce digne dicitur, usus ab illo (nempe Hilario) appellatus est breviter, et est in Trinitate Spiritus Sanctus, non genitus, sed genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum, ut ordinem suum teneant et locis suis adquiescant.* Anderswo (Contra Maxim. Arian. l. 2, c. 16, n. 8) versteht er unter dem *oleum exultationis*, von dem die Heilige Schrift (Ps. 44, 8) redet, den Heiligen Geist. Der hl. Ambrosius hatte schon denselben Gedanken und belegt ihn mit vielen Schriftstellen (De Spir. S. c. 7. 8).

thuender Wärme und erquickender Kühle das ganze Wesen dessen, von dem er ausgeht, und dessen, zu dem er hinüberweht, durchbringt? Aus dieser Benennung der dritten Person ergibt sich auch, weshalb dieselbe in Bezug auf uns der Paraklet, der Tröster genannt wird, da sie mit lindem Hauche den Brand unserer Wunden kühlt und die niedergebeugte Seele erhebt.

2. Was aber diesen göttlichen Odem des Vaters und des Sohnes vorzüglich mit himmlischer Süßigkeit durchwürzt und ihn gleichsam wie den aus der göttlichen Liebe aufwallenden Duft¹ erscheinen läßt: das ist die hohe Würde und der Adel derjenigen Personen, die den Geist oder Odem aus ihrem Herzen aufsteigen lassen; das ist ferner die unendliche Vollkommenheit des Liebesfeuers, welches diese Personen erfüllt, das ist mit einem Worte die Heiligkeit der liebenden Personen und ihrer Liebe.

Ogleich der Vater und der Sohn heilig sind — sonst könnten sie ja nicht einmal etwas Heiliges hervorbringen — oder vielmehr gerade deshalb, weil sie heilig sind, ist der Geist, den sie aushauchen, auf eine ganz besondere Weise heilig; er ist die Blüthe und der Duft der Heiligkeit des Vaters und des Sohnes, wie er die Blüthe und die Spitze ihrer Geistigkeit ist. Mit Recht wird also ihm, als der die Heiligkeit der andern in sich repräsentirenden Person, das Prädicat derselben ganz vorzüglich angeeignet, wird er sogar schlechtweg die Heiligkeit Gottes oder die Heiligkeit des Vaters und des Sohnes genannt, nicht als wenn Vater und Sohn erst durch ihn heilig würden, sondern weil beide in ihm ihre Heiligkeit offenbaren.

Wenn wir daher die dritte Person ausdrücklich in ihrer Relation zu den andern Personen bezeichnen als Geist des Vaters oder des Sohnes

¹ Wie die heiligen Väter nach dem Vorgange der Schrift den Heiligen Geist das vom Vater und Sohn ausfließende Oel nennen, um den Erguß der göttlichen Liebe als einen überaus lieblichen, sanften und freudenvollen zu bezeichnen, so nennen sie ihn auch gern den Duft des Vaters und des Sohnes, des leßtern insbesondere. So sagt z. B. der hl. Athanasius (Ep. ad Serap. III, n. 3): „Diese Salbung ist der Odem des Sohnes, damit derjenige, welcher den Geist hat, sage: Wir sind der gute Geruch Christi.“ „Wie der Duft der Arome“, sagt der hl. Cyrill von Alexandrien (In Io. I. 11, c. 2), „aus ihnen in den Geruchssinn aufsteigt, deren Kraft von Natur und immer in sich tragend: Aehnliches oder vielmehr noch Größeres wirst du von Gott und seinem Geiste denken. Denn er ist der lebendige, kraftvolle Duft der Substanz Gottes, der von Gott das Göttliche in die Creaturen hindüber trägt und leßtere Gottes theilhaft macht. Denn wenn der Duft der Arome seine eigenthümliche Kraft in den Kleidern zurückläßt und sie gleichsam in sich verwandelt, wie sollte dann der Heilige Geist uns nicht der göttlichen Natur theilhaft machen? . . .“

oder beider zugleich, so pflegen wir das Beiwort „heilig“ nicht hinzuzufügen; wir sagen dann nicht: der heilige Geist des Vaters und des Sohnes, weil der von den göttlichen Personen ausgehende Geist nur ein heiliger sein kann, und die Heiligkeit hier durchaus selbstverständlich erscheint. Denn gerade als Ausfluß der höchsten Geistigkeit Gottes, als deren Spitze und Blüthe, ist die dritte Person wesentlich heilig, da die Heiligkeit im Grunde mit der ungeschmälerten und in ihrer ganzen Reinheit ausgestalteten Geistigkeit zusammenfällt. Heben wir aber bei dem Namen „Geist“ nicht ausdrücklich seine Beziehung auf die spirirenden Personen hervor, dann nennen wir ihn immer „Heiliger Geist“, um anzudeuten, daß wir nicht an den Geist irgend einer Creatur denken, welcher auch unlauter sein kann, sondern an den Geist der lautesten, erhabensten und unwandelbaren Güte und Liebe, der kein anderer sein kann als der Geist Gottes.

Indes gibt es noch einen andern, allerdings dem vorhergehenden innig verwandten Grund, weshalb bei der dritten Person in Gott die Heiligkeit als charakteristisches Merkmal besonders betont wird. Die dritte Person ist als der gemeinschaftliche Liebes- und Lebensodem der beiden andern auch das Pfand ihrer Liebe sowie das Band und das Siegel ihrer absoluten physischen und moralischen Einheit. Was ist es aber, das dem Liebespfande sowie dem Bande und Siegel der Einheit die Beschaffenheit verleiht, wodurch sie ihre wesentliche Bestimmung erfüllen? Ist es nicht beim Pfande die Kostbarkeit der Gabe, beim Bande die Festigkeit, beim Siegel die Unverfälschtheit? Wo nun die Liebe und die Einheit eine göttliche ist, da muß beim Pfande die unendliche Kostbarkeit, beim Bande die absolute Unverletzlichkeit, beim Siegel die vollkommene Unverfälschtheit ausgedrückt und betont werden. Alle diese erhabenen Eigenschaften werden aber in der einfachsten und großartigsten Weise ausgesprochen in dem einen Worte: Heiligkeit. Das Heilige bedeutet uns das Erhabenste, verehrungswürdigste, somit das kostbarste Gut; heilig nennen wir die festesten, unverbrüchlichsten Verbindungen und Verpflichtungen, heilig auch die unverbrüchliche Treue, womit sie unterhalten und gehalten werden; heilig ist uns endlich das Lautere, Makellose, das in keiner Weise getrübt oder gefälscht werden kann, besonders die von jeder gröbern oder feinern Selbstsucht, geschweige denn von schmutziger Sinnenlust getrübte Liebe. Indem wir also den Geist des Vaters und des Sohnes den Heiligen Geist nennen, erscheint er uns wie ein unendlich kostbarer, aus ihrem Liebes- und Lebenshauche krystallisirter Diamant von unerschütterlicher Festigkeit und der lautesten Reinheit, in welchem in unaussprechlich erhabener Weise Vater

und Sohn ihre Liebe verpfänden, ihren Bund befestigen, besiegeln und krönen. Kurz, wir betonen beim Geiste die Heiligkeit in ähnlicher Weise, wie wir beim Sohne seine Gleichheit mit dem Vater betonen, die ihn eben als den wahren und vollkommenen Sohn des Vaters darstellt; wie wir endlich beim Vater selbst die Einheit hervorheben, kraft deren er das Urprincip der beiden andern Personen und das einfache Centrum ist, von dem die beiden wie zwei Strahlen in geordneter Reihenfolge ausgehen.

Die heiligen Väter scheinen allerdings zuweilen das Prädicat der Heiligkeit beim Heiligen Geiste davon abzuleiten, daß gerade er die Heiligkeit der Creatur mittheile. „Die Kraft der Heiligung,“ sagt der hl. Cyrillus von Alexandrien¹, „welche vom Vater natürlicherweise ausgeht und die Creaturen heiligt und vervollkommnet, nennen wir den Heiligen Geist.“ Aber die Kraft zu heiligen kommt dem Heiligen Geiste doch wiederum nur deshalb zu, weil er die Heiligkeit selbst, und weil die Heiligkeit, welche er mittheilt, nur eine Nachbildung seiner eigenen ist. Darum hatte der hl. Cyrill kurz vorher gesagt²: „Heilig wird der Geist genannt, weil er wesentlich heilig ist. Denn er ist die natürliche, lebendige und subsistirende Thätigkeit Gottes, welche die Creaturen vervollkommnet, indem sie dieselben durch Mittheilung ihrer selbst heiligt.“

Wenn es uns nun so, wie wir hoffen, von unserem Standpunkte aus gelungen ist, den kirchlichen Namen der göttlichen Personen in der ganzen Fülle ihrer Bedeutung gerecht zu werden, dann haben wir darin den besten Beweis für die Richtigkeit des Standpunktes, von dem wir ausgegangen sind. „Muß doch die kirchliche Speculation“, wie Dieringer³ sehr treffend bemerkt, „von der Ueberzeugung ausgehen, der kirchliche Sprachgebrauch (welcher zugleich der der Offenbarung selbst ist) sei der analogisch richtigste, den es für uns in dieser Sache überhaupt gibt, und das in demselben Bezeugte sei in der Objectivität noch unendlich vollkommenere Wirklichkeit, als diese Ausdrücke es besagen können.“ Umgekehrt ist unsere Darstellung aber auch ein Beweis dafür, welcher Reichthum und welche Tiefe des Gedankens in diesen Ausdrücken liegen. Denn obgleich es nur analoge Ausdrücke sind, so ist doch ihre Analogie so reich, so consequent und lebendig, daß ihr Verständniß uns die klarste und anschaulichste Vorstellung von dem erhabenen Mysterium gibt, und daß wir

¹ Thesaur. assert. 34, p. 352.

² L. c. p. 351.

³ Lehrbuch der kathol. Dogmatik (4. Aufl.) S. 192.

in der Aufstellung dieser Namen das Werk der unendlichen Weisheit derjenigen Personen bewundern müssen, die sich uns vermittelt derselben offenbaren wollten.

A n s a t z .

Ein dem geschöpflichen Gebiete entnommenes hypostatisthes Analogon für den Heiligen Geist und seinen Ursprung.

1. Es wäre nicht zu verwundern, wenn der zweite Proceß in Gott auf dem geschöpflichen Gebiete gar kein Analogon hätte, wenn also Gott mit seiner unendlichen Fruchtbarkeit, wie nach außen durch die Schöpfung, so auch nach innen auf eine Weise sich mittheilte, die in den Geschöpfen kein Abbild fände. Gleichwohl glauben wir, daß es für die zweite Production in Gott ein solches Abbild gibt, welches, theils durch Parallele, theils durch Antithese, dieselbe nach vielen Beziehungen in das hellste Licht setzt und namentlich nicht nur den Unterschied, sondern auch das positive Verhältniß derselben zur ersten Production beleuchtet. Denn die zweite Production in Gott ist nicht von der Zeugung bloß unterschieden als selbständig neben ihr herlaufend; sie setzt die Zeugung auch wesentlich voraus, und eben in dieser ihrer positiven Beziehung zur Zeugung liegt zugleich ihr Unterschied von derselben.

Wenn die Macedonianer gegen das Hervorgehen des Heiligen Geistes aus der Substanz Gottes einwandten, man könne sich keinen andern Ursprung aus einer Substanz denken als den durch Zeugung, so antworteten die heiligen Väter, insbesondere der hl. Gregor von Nazianz, gerade in der menschlichen Natur finde sich noch eine andere Art von Derivation derselben, nämlich in der Production der Eva aus der Rippe Adams¹.

In der Regel faßt man diese Bemerkung als eine bloße Ausflucht auf, die den Gegner entwaffne, ohne jedoch die Sache selbst näher zu be-

¹ *Gregor. Naz., Or. theol. V, n. 10. 11.* Zeige mir also, sagt der Arianer, wo aus demselben das eine als Sohn, das andere nicht als Sohn ist, und doch beide consubstantial sind, und ich werde den einen und den andern als Gott annehmen. Gregor antwortet, es sei nicht nothwendig, in den sinnlichen Dingen immer ein Gleichniß für die göttlichen zu finden. Nichtsdestoweniger führt er mehrere aus dem Thierreiche an, und zuletzt aus der menschlichen Natur: „Was war Adam? Ein Gebild Gottes (πλασμα). Was Eva? Ein Segment (σπῆμα) dieses Gebildes. Was Seth? Das Erzeugniß beider. Scheinen dir dann nun nicht das Gebild, das Segment und das Erzeugniß dasselbe (der Species nach) zu sein? — Warum nicht? — Sind sie nun consubstantial oder nicht? — Warum nicht? Es ist also ausgemacht, daß die Dinge, die auf verschiedene Weise ins Dasein treten, dieselbe Substanz haben können. . . .“

leuchten. Wir glauben das Gegentheil; wir ſind der Anſicht, daß ſich die ganze Tiefe des Dogmas durch dieſen Gedanken in ein herrliches Licht ſetzen läßt.

Indem Gott die Eva aus der Seite Adams nahm, wollte er dadurch bewirken, daß die menſchliche Natur in den Repräſentanten der Geſchlechtseinheit, Vater, Mutter und Kind, ebenſo von einem Principe ausginge, wie die göttliche Natur vom Vater auf den Sohn und von Vater und Sohn auf den Heiligen Geiſt übergeht. Er wollte die Geſchlechtseinheit in der Menſchheit als das möglichſt treue Abbild der Natureinheit der göttlichen Perſonen darſtellen. Wie in Gott der Sohn allein vom Vater ausgeht und der Heilige Geiſt als die Frucht, die Krone und das Siegel ihrer Einheit erſcheint, ſo ſollte in der Menſchheit zuerſt das Weib vom Manne allein ausgehen und das Kind die Frucht und die Krone der Vereinigung des Mannes mit dem Weibe bilden. Die Unterſchiede, welche bei dieſer Vergleichung in die Augen ſpringen, bekräftigen dieſelbe nur noch mehr.

In der Menſchheit erſcheint der Sohn als die dritte Perſon, ſein Urfprung als der zweite; in Gott iſt der Sohn die zweite Perſon, ſein Urfprung der erſte. Wie nämlich bei allem Geſchaffenen Zweifelt herrſcht, eine Spaltung zwiſchen Act und Potenz, ſo iſt auch die menſchliche Natur in zwei Principien geſpalten, ein vorherrſchend actives, den Mann, und ein vorherrſchend paſſives, das Weib. Die Zeugung als der höchſte Act der Natur iſt darum auch hier erſt das Product der vereinigten Theile des Geſchlechtes. In Gott hingegen, in dem es keine Spaltung zwiſchen Act und Potenz gibt, der die reinſte und vollkommenſte Natur iſt, muß die Zeugung als der natürlichſte und principale Act der Natur unmittelbar und excluſiv von der erſten Perſon ausgehen. Und wie ſie beim Menſchen zwar das ultimum in executione iſt, weil ſie in ihrer Verwirklichung die Scheidung der Geſlechter vorausſetzt, aber doch das primum in intentione, weil die Scheidung der Geſlechter nur ihrewegen ſtattfindet: ſo muß ſie in Gott abſolut in jeder Beziehung die erſte Production ſein. Gerade deßhalb alſo, weil die Zeugung in Gott wahre Zeugung iſt, muß ſie von einer Perſon, nicht von zweien ausgehen.

Nichtsdeſtoweniger tritt bei Gott in ähnlicher, allerdings viel höherer Weiſe die dritte Perſon als Mittlerin zwiſchen Vater und Sohn, wie in der menſchlichen Natur die Mutter Mittlerin zwiſchen Vater und Kind iſt. Wie die Mutter das Liebesband zwiſchen Vater und Kind iſt, ſo iſt in Gott der Heilige Geiſt das Liebesband zwiſchen Vater und Sohn; und wie jene, indem ſie dem Kinde die Natur vom Vater übermittelt, erſt recht das Kind in der Einheit der Natur mit dem Vater erſcheinen läßt,

so läßt auch der Heilige Geist Vater und Sohn erst recht in der Einheit der Natur erscheinen, nicht zwar, als wenn er dem Sohne die Natur übermittelte, sondern indem er selbst die Frucht der beiderseitigen Einheit und Liebe ist. In Gott geht der Sohn als vollkommener Sohn vom Vater aus, ohne in seinem Ursprunge und seiner Ausbildung einer Mittelsperson zu bedürfen. Was aber bei den Menschen das Bedürfniß der Zeugung als eine Bedingung, das verlangt in Gott der Reichtum der Zeugung als Folge: wenngleich der Sohn hier aus dem Vater allein seinen Ursprung hat, so verlangt doch eben diese seine höchste Einheit mit dem Vater, daß sie sich ein persönliches Band hervorbringe, worin Vater und Sohn ihre Liebe zu einander niederlegen. So sehr also auch auf beiden Seiten die Rollen der einzelnen Personen nach einer andern Reihenfolge vertheilt sind, so liegt der Wechsel doch eben in der Natur der Sache, in der Verschiedenheit der göttlichen und menschlichen Natur.

Dieses vorausgesetzt und festgehalten, ist es klar, daß die Production des Weibes aus dem Manne, obgleich sie bei der menschlichen Natur der Zeugung vorausgeht und keine zweite Person voraussetzt, nichtsdestoweniger der Production der dritten Person in Gott entspricht. Die Production des Weibes aus der Seite des Mannes ist keine natürliche, sondern eine übernatürliche und schon deshalb keine Zeugung. Die Production des Heiligen Geistes ist für Gott keine übernatürliche, aber auch keine natürliche in dem Sinne einer Production auf dem Wege der Natur, d. h. der sich selbst bezeugenden und ausprägenden Natur. Die Production des Weibes aus dem Manne ist ein Werk der göttlichen Liebe, die das Weib aus der Seite Adams nahm, und der Liebe Adams, der seine Rippe im Schlafe der Liebe für sie hingab. Eva ist nicht aus Adam entsprossen durch Entwicklung und Aeußerung seiner Naturkraft, sondern aus der Substanz Adams genommen, um seine Gehilfin in der Verbreitung der Natur durch Zeugung zu sein. Und so ist der Heilige Geist durch die Liebe des Vaters und des Sohnes aus ihrer Substanz genommen zugleich und hingegeben, nicht als Gehilfe des Vaters bei der Zeugung des Sohnes, aber auch nicht als aus dem Vater mit dem Sohne gezeugt, sondern als das Band, in dem die Natureinheit zwischen dem Zeugenden und dem Gezeugten sich besiegelt. Und wie Eva, weil der Stoff ihres Weibes aus Liebe genommen und hingegeben wurde, aus der Seite Adams, von seinem Herzen, dem Sitze der Liebe, weggenommen wurde: so müssen wir auch vom Heiligen Geiste sagen, daß er nicht aus dem Schoße, sondern aus dem Herzen des Vaters und des Sohnes ausgehe.

2. Wenn diese unsere Gedanken gar zu neu und fremdbartig erscheinen sollten, so sind sie doch in einem andern, schönern Gewande schon uralt. Bekanntlich betrachten die heiligen Väter nach dem Vorgange des Apostels Christus als den neuen wahren Adam, von dem der erste nur das Vorbild gewesen, und so lehren sie auch, daß die Braut Christi, die Kirche, als die neue Eva auf ähnliche Weise aus der Seite des neuen Adam hervorgegangen sei, wie die erste Eva aus der Seite des ersten Adam. Das die Kirche als Braut Christi konstituierende göttliche Lebenselement ist aus der Seite des in den Schlaf der Liebe versunkenen neuen Adam genommen. Dieses Lebensprincip ist aber nichts anderes als der Heilige Geist, der, wie er aus der Gottheit des Sohnes Gottes sein eigenes Dasein erhält, so auch durch die Menschheit desselben und von ihr aus in die Kirche eintritt, um sie mit der Kraft des Sohnes Gottes zu befruchten; und der aus dem Herzen Christi auf und in seine Kirche fließende, reinigende und belebende Blutstrom ist, wie das Weibsel, so zugleich das Sinnbild der zeitlichen und damit weiterhin der ewigen Ausgießung des Heiligen Geistes. So ist denn auch die Seite des ersten Adam, als Vorbild der Seite oder des Herzens des neuen Adam, mit dieser ein Typus der Seite oder des Herzens des Sohnes Gottes in seiner Gottheit. Wie die Schrift sagt, daß Gott die aus der Seite Adams entnommene Rippe zum Weibe ausbaute; wie die Väter lehren, daß Christus aus dem seiner Seite entströmenden Wasser und Blute die Kirche gebildet: so müssen wir sagen, daß der Vater und Sohn den Heiligen Geist aus ihrer Seite, aus ihrem Herzen genommen und gebildet haben. Und wie Eva, aus der Rippe Adams gebildet, durch eine einfache Figur schlechtweg die Rippe Adams genannt werden kann: so wagt der hl. Methodius sogar zu sagen, der Heilige Geist sei die *costa Verbi*, zumal da derselbe nicht bloß aus der Seite des Logos entsprungen ist, sondern in derselben verbleibt und sodann an die Creaturen mitgetheilt wird, um aus ihm die Braut des Logos zu bilden. „Unter der Rippe“, sagt der hl. Methodius, „verstehet man sehr richtig den Paraklet, den Geist der Wahrheit, aus welchem nehmend diejenigen, welche erleuchtet werden, zur Unsterblichkeit wiedergeboren werden. . . Denn er wird recht eigentlich die Rippe des Logos genannt, der sieben-gestaltige Geist der Wahrheit, von dem nehmend Gott nach der Ekstase oder dem Tode Christi seine Gehilfin, die Kirche, baut.“¹ Da jedoch Christus aus seiner Seite nicht, wie Adam, die Rippe, sondern sein Blut

¹ Conviv. Virg. or. 3.

zur Bildung seiner Braut hingegeben, so werden wir besser sagen, der Heilige Geist sei aus dem Herzblute des Vaters und des Sohnes entsprossen. Alsdann erscheint sein Ausgang ebenso substantial wie in dem andern Bilde, aber zugleich innerlicher und lebendiger, weil unmittelbar aus dem Herde der Liebe und des Lebens hervorquellend und die Liebe und das Leben ohne weiteres in sich tragend. Seine Production stellt sich dann nicht so sehr als eine Formation, sondern als ein Erguß dar, und so stimmt diese Analogie auf das vollkommenste mit der früher aus der Ausgießung des Lebensodemus gezogenen.

3. Man könnte nun noch fragen, warum die zweite Production in Gott nicht nach diesem ihrem Bilde mit einem eigenen Namen benannt werde. Allein es genügt schon der Hinweis darauf, daß das Bild selbst, weil in einem Acte liegend, der bloß einmal stattgefunden hat und seiner Natur nach außerordentlich ist, keinen eigenen Namen besitzt; sodann fügen wir noch hinzu, daß es auch mehr ein umgekehrtes als ein gerades Bild ist. Vielleicht ist aber sowohl die Ähnlichkeit als die Unähnlichkeit des Bildes mit dem Urbilde nicht ohne allen Einfluß auf die Benennung der dritten Person selbst und ihrer Production.

Was die Ähnlichkeit betrifft, so ist es klar, daß der ursprüngliche Name des Weibes, den Adam, von Gott erleuchtet, ihm beigelegt hat, demselben mit Rücksicht auf seinen Ursprung aus Adam gegeben wurde: *vocabitur virago* (רַבִּינָה), *quia de viro* (וִירָא) *sumpta est*. Es ist ebenfalls klar, daß, wenn die dritte Person nach dieser Analogie benannt werden soll, darum der Name des Weibes selbst doch ebenso wenig auf dieselbe übertragen zu werden braucht, wie etwa die Namen „Mann“ und „Kind“ auf Vater und Sohn. Denn gerade nach dem Grundgedanken der Analogie darf das nicht einmal geschehen. Wenn Eva *virago* genannt wurde, weil sie vom *vir* genommen war, so muß die dritte Person in Gott nach den Personen benannt werden, woraus sie genommen ist. Weil sie von Vater und Sohn genommen ist, insofern beide ein Geist sind, muß auch sie Geist genannt werden, als Geist vom Geiste, als *Spiritus de Spiritu*.

Wie der Name רַבִּינָה schon durch seine Flexion andeutet, daß er von dem Namen וִירָא abgeleitet ist, und daß so auch sein Gegenstand von dem Gegenstande des Letztern derivirt ist, so deutet der Name Geist als Eigenname der dritten Person, also im Sinne von *spiramen*, wesentlich hin auf den Namen Geist, insofern er den beiden andern zukommt, und zeigt an, daß sein Gegenstand aus dem des Letztern abgeleitet ist. Und wie der Name רַבִּינָה anzeigen soll, daß das Weib, aus der Seite des

Mannes genommen, ihm als Genossin in innigster Weise verbunden ist, so zeigt der Name Geist bei der dritten Person in Gott an, daß sie aus dem Wesen der beiden andern Personen genommen als vollkommenste Trägerin ihrer Liebeskraft mit ihnen zusammenhängt.

Demnach ist also die Unähnlichkeit oder Antithese, welche zwischen dem Analogon und dem Urbilde besteht, ebenfalls nicht ohne Einfluß auf die Benennung des Heiligen Geistes geblieben; sie bestätigt negativ den durch die Ähnlichkeit positiv bekräftigten Namen „Geist“.

Der Ursprung und die Stellung des Weibes unter den drei Personen, in denen sich die Gliederung der menschlichen Natur darstellt, beruht nämlich, wie überhaupt die Geschlechtlichkeit und Mittheilbarkeit der menschlichen Natur, darauf, daß diese letztere eine leibliche, prägnanter eine fleischliche Natur ist. Bei den geschaffenen Geistern gibt es keine substantiale Mittheilung der Natur, auch beim Menschen nicht, insofern er geistigen Wesens ist. Die Fortpflanzung der Natur geschieht nur im Fleische und durch das Fleisch. Das Weib repräsentirt aber als Gattin und Mutter diese Art der Fortpflanzung eben von seiten der ihr anhaftenden Unvollkommenheit, insofern nämlich in der Nothwendigkeit des Weibes als zweiten Principis der Zeugung die Mangelhaftigkeit des ersten Principis zu Tage tritt. Sein Name ruft daher wesentlich alle die Unvollkommenheiten in Erinnerung, welche mit den menschlichen Fortpflanzungsverhältnissen verbunden sind. Wenn man diesen Namen also auf die dritte göttliche Person übertrüge, würde nicht nur sie, sondern es würden auch Vater und Sohn fleischlich vorgestellt werden; auch in Gott würde man denken an Auflösung einer Substanz, an gegenseitige Vervollständigung der einzelnen Personen, an fleischliche Begierde u. s. w. Dieser Name „Weib“ und der ihm zu Grunde liegende Begriff lassen sich nicht ohne weiteres steigern und purificiren wie der des Vaters; letzterer drückt vorherrschend nur etwas Actives, Vollkommenes aus, während der Name des Weibes, der Gattin und der Mutter geradezu eine passive Stellung andeutet.

Während nun aber beim Menschen das Mittelglied zwischen Vater und Sohn die Fleischlichkeit der Natur und der Fortpflanzung repräsentirt, muß in Gott die Mittelsperson zwischen Vater und Sohn die Geistigkeit seiner Natur und der in derselben stattfindenden Fortpflanzung repräsentiren; sie muß die Blüthe, die Spitze der göttlichen Geistigkeit sein.

Denn wie beim Menschen die Fortpflanzung der Natur überhaupt in der Fleischlichkeit derselben wurzelt, so entspringt sie bei Gott umgekehrt

gerade aus seiner absoluten Geistigkeit. Gerade deshalb, weil Gott der absolute Geist ist, weil er als solcher sein Wesen erkennend erfasst und in einem persönlichen Worte ausspricht, findet in Gott eine Mittheilung der Natur an eine andere Person statt. Wie daher beim Menschen das Weib die fleischliche Einheit, die Einheit des Fleisches zwischen Vater und Sohn vermittelt und darstellt: so muß in Gott die dritte Person die geistige Einheit, die Einheit des Geistes, der geistigen Natur zwischen Vater und Sohn darstellen, und zwar nicht als Vermittlerin, sondern als Blüthe und Spitze derselben. Um den Charakter und die Stellung dieser göttlichen Person zu bezeichnen, darf man also nicht nur nicht den Namen des Weibes auf dieselbe übertragen, man muß sie vielmehr als den verkörperten Gegensatz desselben bezeichnen, als ein durchaus geistiges Band, oder schlechthin als Geist, als die Ausströmung und Offenbarung der geistigen Einheit zwischen Vater und Sohn. — Die Zeugung in Gott ist wegen ihrer reinen Geistigkeit eine jungfräuliche¹; in jungfräulicher Weise muß also auch der Heilige Geist das Bindeglied sein zwischen Vater und Sohn.

Nur dann, wenn das Weib, ohne Gattin und Mutter zu sein, als Jungfrau den Brennpunkt der Liebe in der Familie zwischen Vater und Sohn bilden könnte, würde es nicht bloß halb, sondern ganz, nicht bloß in seinem Ursprunge, sondern auch in seinem Wesen den Heiligen Geist repräsentiren; wenn man daher von jenen mehr fleischlichen Beziehungen abieht, so dürfte man in etwa die dritte Person als die Repräsentantin des weiblichen Wesens, d. h. der Liebe und der Zärtlichkeit, unter den göttlichen Personen bezeichnen.

Jene Beziehungen sind aber so innig mit der Idee des Weibes, wenn es seine Stellung in der Familie geltend machen soll, verwachsen, daß sie sich gar nicht davon trennen lassen. Nur da lassen sie sich abstreifen, wo das Weib nicht in der menschlichen, sondern in der übernatürlichen Gottesfamilie, in jungfräulicher Vermählung mit dem fleischgewordenen Gottessohne und als Adoptivtochter seines himmlischen Vaters die Repräsentantin einer himmlischen Liebe wird, einer Liebe, die, obgleich in aller Menschen Herzen ausgegossen, in den Herzen der gottgeweihten Jungfrauen den empfänglichsten Herd, in ihrem beschaulichen und thätigen Liebesleben den zartesten und schönsten Ausdruck findet. Die gottgeweihten Jungfrauen

¹ Sehr schön singt daher der hl. Gregor von Nazianz (Carm. 2 in laud. Virg.): Πρώτη παρθένος ἐστιν ἀγνή τριὰς κ.τ.λ.

sind, wie Cyprian¹ sie so schön bezeichnet, „die Blüthe unter den Sprösslingen der Kirche, die Zierde und der Schmuck der Gnade des Heiligen Geistes“ und als solche die sprechendsten Bilder des Heiligen Geistes selbst, der in ihnen sein eigenes Wesen ausprägt. Vor allem ist das die Jungfrau der Jungfrauen, die zugleich durch die Kraft desselben Heiligen Geistes in übernatürlicher Weise Mutter geworden, und die, wie er zwischen dem Vater und seinem Sohne in der Gottheit, so durch ihn und mit ihm das Liebesband zwischen dem Vater und seinem menschengewordenen Sohne ist. Und nach ihrem Vorbilde ist es die Kirche, die vom Heiligen Geiste befeelt, in ihm und durch ihn die geistige, jungfräuliche Mutter aller derjenigen ist, welche sie in der Kraft des Heiligen Geistes Gott dem Vater als Kinder schenkt und dem menschengewordenen Sohne als Glieder seines mystischen Leibes einverleibt.

Aber diese Idee der übernatürlichen, verklärten Weiblichkeit ist nicht sowohl ein sichtbares, selbständiges Bild, das uns zur Erkenntniß der dritten Person in Gott führen könnte, als vielmehr ein in sich selbst unsichtbarer Abglanz des Wesens derselben, der selbst nur in und aus dem Wesen des Heiligen Geistes begriffen und verstanden werden kann.

§ 19. Die Dreieinigkeit in der Dreifaltigkeit.

Der Zweck unserer bisherigen Erörterungen ging dahin, unter Voraussetzung der Einheit des göttlichen Wesens aus dem Glaubenssatze der innern Productionen die Dreifaltigkeit der Personen in demselben nach ihren wichtigsten Momenten consequent und stufenweise, von der einfachsten und unbestimmtesten bis zur concretesten Auffassung fortschreitend, zu entwickeln. Wir glauben gezeigt zu haben, wie sich die geheimnißvolle Lehre von der göttlichen Dreifaltigkeit in den Personen: Vater, Sohn und Heiliger Geist, vom Standpunkte des Glaubens aus wissenschaftlich begründen, entwickeln und erklären und, wenn man will, construiren läßt.

Es bleibt uns nun noch übrig, nachzuweisen, daß in der Dreifaltigkeit in Gott sich zugleich die größte Einheit findet, daß sie, obgleich eine Dreifaltigkeit im realsten Sinne des Wortes, nichtsdestoweniger nach allen Richtungen hin von der höchsten Einheit getragen, durchdrungen und durchwaltet ist. Die Ringe, wodurch diese Einheit hergestellt wird, haben wir

¹ De habitu virginum, parum ab initio: Flos est ille ecclesiastici germenis, decus atque ornamentum gratiae spiritualis.

schon bei der Entwicklung der Dreifaltigkeit gefunden; wir brauchen daher nur auf diese zurückzublicken.

Einheit herrscht hier überall. Eine ist die göttliche Natur und Substanz in allen drei Personen; und diese hinwiederum sind eins mit der Wesenheit, von der sie sich reell nicht unterscheiden, und in der Wesenheit auch unter sich; sie sind ein höchstes Wesen, una summa res. Der Uebergang des Wesens aus einer Person in die andere bringt keine Trennung oder Theilung in dasselbe hinein; vielmehr kann es nur dadurch auf eine andere Person übergehen, daß diese in Beziehung zur ersten Person tritt und in der Wesenheit zur Einheit mit derselben verbunden wird.

Eines ist ferner das erste Princip, einer der ursprüngliche Inhaber der göttlichen Natur; und die Verschiedenheit der Personen geht gerade von diesem einen Princip aus. Die Verschiedenheit bricht aus der Einheit hervor und wird durch dieselbe auch wieder zusammengehalten. Denn die übrigen Personen sind nur deshalb von der ersten verschieden, weil sie aus derselben ihren Ursprung haben und kraft dieses Ursprunges zu derselben in Beziehung stehen.

Aber dieser Ursprung ist zugleich ein innerer, aus dem Innersten der producirenden Person auftauchend und in ihrem Innersten verbleibend. Der Sohn tritt bei seiner Zeugung nicht aus dem Schoße des Vaters heraus; er bleibt in demselben wohnen; er unterscheidet sich vom Vater, ohne sich von ihm zu trennen. Und der Heilige Geist ebenfalls entfernt sich in seinem Ursprunge nicht vom Herzen des Vaters und des Sohnes; er bleibt mit demselben untrennbar verbunden wie die Flamme mit der Gluth, der sie entspringt, wie die Blüthe mit der Pflanze, der sie entsproßt. Die Ordnung der Ursprünge in Gott weist also nicht bloß auf ein einheitliches Urprincip hin, sie läßt auch keine Trennung von demselben aufkommen. Sie bewirkt einen bloß persönlichen Unterschied.

Doch auch dieser Unterschied ist nur ein relativer, d. h. er liegt nur in der Beziehung der Personen aufeinander und namentlich auf die erste. Diese Beziehung scheidet die eine Person von der andern, ihr gegenübertretenden, auf welche sie sich bezieht; aber zugleich verbindet sie beide miteinander, in der Wirklichkeit und in unserem Gedanken; denn das Relative kann als solches ohne das, worauf es bezogen wird, weder sein noch gedacht werden. Der Vater kann nicht ohne den Sohn sein und die göttliche Natur besitzen, Vater und Sohn nicht ohne den Heiligen Geist. Jeder besitzt die Natur in sich und für sich, aber nur insofern er sie zugleich aus dem andern oder für den andern

besitzt: aus dem andern, von dem er sie empfängt, für den andern, dem er sie gibt. Der Unterschied im Besitze schließt also die Gemeinschaft desselben nicht nur nicht aus, er schließt sie wesentlich ein.

Diese Verbindung und Gemeinschaft zwischen den Personen als solchen tritt noch mehr hervor, wenn wir betrachten, daß nicht nur je zwei Personen untereinander in unmittelbarer Beziehung und Verbindung stehen, sondern daß auch jede Person in ihrer Art der Mittel- und Brennpunkt ist, auf den sich die übrigen beiden beziehen und in dem sie sich untereinander verbinden. Der Vater verbindet die beiden übrigen Personen mit sich und in sich, als deren gemeinschaftliche Wurzel und Quelle; denn er ist das gemeinschaftliche Princip beider: das des Sohnes ist er allein, das des Heiligen Geistes mit dem Sohne, aber darum doch nicht bloß mittelbar, nicht bloß durch den Sohn, sondern ebenfalls unmittelbar. In umgekehrter Weise verbindet der Heilige Geist mit sich und in sich den Vater und den Sohn, nicht als deren Princip, sondern als deren gemeinschaftliches, unmittelbares Product, und noch mehr, wenn wir ihn genauer auffassen, als das Product ihrer gegenseitigen Liebe, in dem sie ihre Einheit darstellen und sich als eines Geistes zeigen. Er ist die Krone, das Siegel der Einheit und Dreifaltigkeit, wie der Vater die Wurzel und Quelle derselben. Der Sohn endlich ist weder Princip noch Product zweier anderer Personen; er ist Product des Vaters und Princip des Heiligen Geistes. Aber eben als solches behauptet auch er eine centrale Stellung, ist auch er ein Ring, der die übrigen Personen in sich zu einer goldenen Kette zusammenschließt. Sein Ausgang vom Vater ist die wesentliche Vorbedingung, gleichsam der Durchgangspunkt für den Ausgang des Heiligen Geistes, so zwar, daß das Verhältniß des letztern zum Vater ohne ihn gar nicht gedacht werden kann. Wie der Unterschied des Heiligen Geistes vom Vater, so ist auch seine Verbindung mit demselben nur im Sohne und durch den Sohn denkbar.

Nirgendwo sehen wir also in der göttlichen Dreifaltigkeit einen Miß, eine Trennung, eine Scheidung, nicht einmal einen Unterschied, der nicht schon in sich selbst zugleich das Princip der Verbindung und Einheit trüge. Alles ist hier Einheit, Verbindung und Harmonie im schönsten Sinne des Wortes. Die Dreifaltigkeit hebt die Einheit und Einfachheit Gottes nicht nur nicht auf: diese Einheit und Einfachheit offenbart sich vielmehr erst in ihrer vollen Größe durch die Dreieinigkeit, durch die absolute Eintracht und Harmonie, womit sie die Dreifaltigkeit in Gott durchbringt und durchwaltet.

Das ist das große Wunder, das übernatürliche Geheimniß, welches der Glaube unserer Betrachtung darbietet, das Geheimniß, dem unsere Vernunft ohne den Glauben nicht nahezukommen, das sie auch durch den Glauben nicht in sich selbst schauen, geschweige denn in seinen Tiefen erschöpfen und ergründen kann, das sie aber nichtsdestoweniger im Spiegelbilde des Glaubens zu betrachten vermag und als ein unermessliches Lichtmeer, als ein unendlich reiches System der lichtvollsten und erhabensten Wahrheiten erkennt und bekennt.

C. Die Vereinigung von Licht und Dunkelheit in der Erkenntniß des Mysteriums.

§ 20.

1. Es könnte den Anschein haben, als ob die wissenschaftliche Construction oder vielmehr Reconstruction, die wir an dem Mysterium der allerheiligsten Dreifaltigkeit vorgenommen haben, und vermittelft welcher wir von demselben einen gründlichen, klaren und allseitigen Begriff geben wollten, im Widerspruche mit unserer eigenen Theorie das geheimnißvolle Dunkel desselben über Gebühr aufgehoben habe. Dies ist jedoch keineswegs der Fall.

Wir haben zunächst nicht prätendirt, die Wirklichkeit seines Inhaltes mit der bloßen Vernunft nachzuweisen; wir haben sie uns durch göttliche Offenbarung zeigen lassen, indem wir die Wirklichkeit einer Idee, der Idee der innergöttlichen Productionen, welche das ganze Dogma wurzelhaft in sich trägt, aus dem Glauben herübernahmen und unsern weiteren Deductionen zu Grunde legten; nur auf dieser Grundlage haben wir weitergebaut, auf sie stützt sich in letzter Instanz unsere ganze Uebersetzung von der Wirklichkeit der einzelnen Momente des Mysteriums.

Was sodann die Dunkelheit und Unbegreiflichkeit des Inhaltes selbst betrifft, so bleiben sie nach wie vor bestehen. Nur in schwachem Dämmerlichte zeigt sich uns seine wahre Gestalt; die Dunkelheit überwiegt das Licht; denn die Begriffe, durch die wir den Inhalt des Mysteriums erfassen und uns vorstellen, sind nur analoge, von endlichen und sogar sinnlichen Dingen übertragene, die schon deshalb, weil ihrer viele sind, den Reichthum ihres Objectes in seiner absoluten Einfachheit nicht ganz darzustellen vermögen. Die Begriffe der Production, der Producte der Erkenntniß und Liebe, der Hypostase und der Person, der Zeugung und der

Hauchung: alle sind sie von den geschaffenen Dingen entnommen, und obgleich wir auch die Einschränkungen bestimmen konnten, unter denen sie auf Gott anwendbar sind, so sind das doch vorherrschend negative Bestimmungen, die wir nach Maßgabe der Offenbarung und unseres natürlichen Gottesbegriffes machen, und durch welche der vorgestellte Gegenstand nicht so klar vor unsere Augen tritt, wie er in der lebendigen Wirklichkeit ist.

Nichtsdestoweniger reichen diese in ihrem analogen Werthe erkannten, übertragenen Begriffe hin zu der Einsicht, daß dieselben sich nothwendig bedingen, postuliren und bestimmen, daß, die objective Wahrheit eines von ihnen vorausgesetzt, auch die übrigen nothwendig objective Wahrheit haben müssen. So wahr können wir diesen nothwendigen Zusammenhang der Begriffe erfassen, daß wir einen evidenten innern Widerspruch darin finden würden, wenn einer von ihnen nicht mit den übrigen auf den Gegenstand angewendet werden sollte. So wäre es z. B. ein evidenter Widerspruch, wenn wir in Gott Productionen annehmen, aber diese Productionen nicht als Personalproductionen, ihre Producte nicht als wirkliche Personen annehmen wollten; ebenso wäre es ein innerer Widerspruch, wenn wir die Producte nicht ihrem Producenten an Vollkommenheit gleichstellen oder die Personen vom Wesen real unterscheiden wollten.

2. Andererseits können wir durch die richtig bestimmten analogen Begriffe auch diejenigen Widersprüche, welche für die vernünftige Auffassung im Dogma zu liegen scheinen, als nicht evident entschieden zurückweisen. Dieser anscheinenden Widersprüche gibt es hauptsächlich drei: 1. der reale Unterschied der Personen untereinander, trotzdem sie mit dem Wesen und durch das Wesen untereinander eins sind; 2. die Gleichewigkeit der Personen, obschon die einen den andern ihren Ursprung verdanken; 3. die Gleichheit der Würde und Vollkommenheit in den Personen, obwohl die einen von den andern als von ihrem Principe abhängen¹. Die hier

¹ Ruhn (Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit S. 502 ff.) führt eben diese drei Punkte an als diejenigen, welche „uns unbegreiflich, d. h. undurchbringlich bleiben“, aber doch so, daß sich das Nichtvorhandensein eines evidenten Widerspruches, einer wirklichen Ungereimtheit nachweisen lasse. Sie lassen sich vielleicht auf zwei zurückführen, nämlich auf das Verhältniß der Person zur Wesenheit und zu ihrer productiven Thätigkeit, da die Gleichzeitigkeit resp. Gleichewigkeit des Productes mit dem Producenten sich an Beispielen aus der geschaffenen Welt noch ziemlich klar machen läßt. So ist das Licht und sein Abglanz gleichzeitig, und letzterer besteht auch immer in fortwährender Abhängigkeit vom ersten. Wäre das Licht von Ewigkeit da, würde auch sein Abglanz ewig sein und ewig von ihm abhängen. Nun ist aber in Gott der Sohn eben der Abglanz des ewigen, geistigen Lichtes im Vater.

vorgebrachten Widersprüche bestehen nur so lange zu Recht, als die in ihnen gegenübergestellten Begriffe nicht in ihrer analogen Anwendbarkeit scharf bestimmt sind. Wir dürfen keinen realen Unterschied zwischen Wesen und Person in Gott annehmen, wohl aber einen virtualen, kraft dessen die eine *summa res*, die wir Gott nennen, sich zugleich als Person und Wesen und nach beiden Rücksichten in verschiedener Weise geltend macht, indem sie als Person relativ (= Beziehungen eingehend), als Wesen nicht relativ erscheint und folglich als Person von dem Terminus ihrer Relation, d. i. von der andern Person, sich real unterscheidet¹. Die producirten

¹ Virtualer Unterschied ist der rechte Name für die Unterschiede, welche wir bei Gott in demselben Subjecte, d. h. in je einer Person, oder, da die Person mit dem Wesen real eins ist, im göttlichen Wesen machen. Daß aber zwischen den einzelnen Personen ein realer Unterschied besteht, beeinträchtigt formell nicht die göttliche Einfachheit. Die Einfachheit schließt nämlich formell nur diejenigen realen Unterschiede aus, welche in demselben Subjecte bestehen; denn nur unterschiedene Dinge in demselben Subjecte setzen sich zu einem Ganzen zusammen. Der Unterschied nun, den wir zwischen Person und Wesen machen, kann kein realer sein in dem Sinne, als wenn Person und Wesen zwei verschiedene, sich ergänzende Realitäten wären. Und doch kann er andererseits wiederum kein bloß subjectiver, seine bloße *distinctio rationis* sein, weil der reale Unterschied der Personen untereinander dadurch bedingt wird. In irgendwelcher Weise muß er also ein objectives Fundament haben (*distinctio rationis cum fundamento in re*, wie die Schule sagt). Dieses objective Fundament kann nur darin liegen, nicht daß in dem Objecte zwei verschiedene Realitäten (Person und Wesen) sich darbieten, sondern daß eine und dieselbe Realität (die eine *summa res simplex omnino*, die wir Gott nennen) in dem unendlichen Reichthum ihrer Einfachheit den verschiedenen Realitäten, die wir in unsern Begriffen uns vorstellen (Person und Wesen), äquivalent sich darstellt, folglich trotz ihrer Einfachheit oder vielmehr wegen ihrer Einfachheit unter verschiedenen Werthen (*rationes* nennt sie der hl. Thomas, *valores* der hl. Augustinus [De Trinit. I. 15, c. 17]) aufgefaßt werden muß; und nach diesen einzelnen Werthen, die sich an der Sache ins Auge fassen lassen und die sich bei einer genauern, allseitigern Betrachtung der Sache herausstellen (daher die *distinctio rationis* bei den griechischen Vätern), macht dieselbe sich auch objectiv auf verschiedene Weise geltend, so daß ich von ihr in der einen Beziehung aussagen kann, was ich in der andern läugnen muß. So sind in der *summa res*, die wir Gott nennen, Person und Natur verschiedene Werthe, die sie zwar ungetheilt, aber doch jeden nach seiner vollen Geltung in sich enthält. In Gott gibt es wahrhaft Person und Wesenheit, ein besitzendes Subject und eine Natur, die es besitzt. Obgleich nun die *summa res* in der größten Einfachheit, ohne alle Zusammensetzung, zugleich besitzendes Subject und Gegenstand des Besitzes ist, so liegt doch kein Widerspruch darin, daß sie sich als besitzend in anderer Weise geltend mache, denn als Gegenstand des Besitzes. In ersterer Beziehung kann sie die Wesenheit mittheilen und so den Besitz (d. h. Besitzer und Act des Besitzens) vervielfältigen, während sie in letzterer (d. h. als Besitz = *res possessa*) nur mitgetheilt werden kann, ohne vervielfältigt zu werden.

Perſonen könnten nicht gleich ewig mit der producirenden ſein, wenn ſie durch einen vorübergehenden Act, nicht durch einen in der ewigen Begründung der einen durch die andere liegenden Act hervorgebracht würden; in der letztern Weiſe alſo können und müſſen wir die göttliche Production denken. Deſhalb nennen wir ja die producirende Perſon in der Kirchensprache nicht *causa* (Urfache), ſondern *principium* (Grund, Urfprung im activen Sinne), weil jener Ausdruck mehr einen aus dem fertigen Weſen hervortretenden Act, dieſer eine überhaupt einem Weſen zukommende, begründende Kraft andeutet. — Die producirten Perſonen könnten ferner der producirenden nicht an Würde und Vollkommenheit gleich ſein, wenn ſie kraft der Production ſchlechthin von ihr abhängig wären; dieſes würde der Fall ſein, wenn die erſte Perſon ohne ſie, ſie nicht ohne dieſe beſtehen könnten. Wohl aber können ſie der producirenden Perſon gleich ſein, wenn dieſe weſentlich auf die Production angewieſen iſt und nur in ihrer Productivität ihre eigene Subſiſtenz beſitzt; ſie müſſen ihr ſogar gleich ſein, da die gemeinſchaftliche Weſenheit ihrer Natur nach ebenſoſehr in der einen wie in der andern Perſon, und zwar in jeder in Beziehung auf die andere zu ſein verlangt.

So begreifen wir in der Trinität den nothwendigen Zuſammenhang der einzelnen auf ſie angewandten Begriffe und ſehen zugleich ein, daß kein evidenter Widerſpruch in der Anwendung und Verbindung dieſer Begriffe gefunden wird.

Aber die Einſicht in den Zuſammenhang der einzelnen Begriffe iſt zunächſt nicht die Einſicht in das Object ſelbſt, welches durch die Begriffe nur in gebrochenen Strahlen dargeſtellt wird. Sodann geht die Einſicht in die Widerſpruchsloſigkeit der Begriffe eben nur bis auf einen gewiſſen Punkt, auf dem ſie ſtehen bleibt. Sie iſt nur eine negative, eine Einſicht in die Nichtewidenz der vorgebrachten Widerſprüche, nicht eine poſitive, kraft welcher man die Nothwendigkeit der Anwendung jener Begriffe auch ohne die Verſicherung des Glaubens behaupten könnte. Sie beruht mehr auf einer ſcharfen Abgrenzung der Begriffe durch negative Beſtimmungen, als auf einer poſitiven, erſchöpfenden Durchdringung des Objectes. Die analogiſch beſtimmten Begriffe bleiben in ſich ſelbſt noch immer ſehr dunkel und laſſen uns ihren Gegenſtand nicht einmal eigentlich anſchauen, geſchweige denn durchſchauen. Was es nämlich heiße, um bei den eben erwähnten Hauptſchwierigkeiten zu bleiben, daß eine producirende Perſon nur als producirend eine beſtimmte Perſon iſt, und daß deren Production nicht in einem vorübergehenden Acte, ſondern in der ewigen Relation der einen

Person auf die andere liegt; in welcher Weise ferner der bloß virtuelle Unterschied zwischen Person und Natur den realen Unterschied der Personen in der Einheit der Natur aus sich hervorgehen läßt: das begreifen wir nur sehr unvollkommen, und zwar deshalb, weil wir das Verhältniß der Person zur Natur und zu ihrer eigenen productiven Thätigkeit, in der Weise, wie es in Gott ist, in der Creatur nirgendwo vor Augen haben.

Indes trägt gerade die Erwägung des Umstandes, daß in Gott alles anders ist als in den Creaturen, ganz besonders zu der Einsicht bei, daß dem anscheinenden Widerspruche in unsern mangelhaften Begriffen darum kein realer in Gott zu Grunde zu liegen braucht¹. Mit andern Worten: je mehr wir das Mysterium auch nach der vollendetsten analogen Vorstellung noch als unvorstellbar, als Mysterium achten, desto weniger werden wir versucht sein, eine Unvereinbarkeit seiner einzelnen Momente anzunehmen und aus der unerfaßlichen Erhabenheit desselben ein düsteres Gewirre von Widersprüchen zu machen.

Qui scrutator est majestatis, sagt die Heilige Schrift, opprimetur a gloria². Nur derjenige, welcher in dem demüthigen Bewußtsein, daß er das Mysterium der Majestät des dreifaltigen Gottes mit seiner Vernunft weder erreichen noch ausmessen kann, an der Hand des Glaubens an dasselbe hinantritt, wird das Licht der göttlichen Majestät wenigstens dämmerhaft in sein Auge aufnehmen und sein Herz mit himmlischer Wonne erfüllt sehen.

Den Nutzen aber für Geist und Herz, welchen selbst diese mangelhafte Erkenntniß des Mysteriums gewährt, werden wir genauer kennen lernen, wenn wir nunmehr die Bedeutung erforschen, welche das Geheimniß in dem Organismus der christlichen Offenbarung besitzt.

D. Die Bedeutung des Mysteriums der Trinität.

I. Die philosophische Bedeutung des Mysteriums der Trinität.

§ 21.

Man spricht heutzutage viel von der philosophischen Bedeutung des Dogmas von der göttlichen Trinität. Man meint, wenn es keine philosophische Bedeutung habe, brauche sich die Wissenschaft nicht besonders

¹ Vgl. Ruhn, Die christl. Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, besonders § 35: Die Denkbarkeit der göttlichen Trinität.

² Spr. 25, 27.

Scheeben, Mysterien. 2. Aufl.

darum zu kümmern; es würde dann ein lediglich transcendentes Dogma sein, das einfach als Gegenstand des unwissenschaftlichen Glaubens zu betrachten wäre. Indem man dann glaubt, dem Dogma eine Ehre anzuthun, wenn man ihm eine philosophische Bedeutung beilege, sucht man eine solche auch wirklich ausfindig zu machen; ja man geht so weit, daß man ihm die allerwesentlichste philosophische Bedeutung beimißt und behauptet, es könne überhaupt keine gesunde, wahre Philosophie geben, die nicht auf dieser Lehre fuße oder darauf zurückkomme.

So bestechend auch diese Sätze klingen mögen, so herrscht doch in ihnen wenigstens eine große Verworrenheit.

Wenn man fragt, ob die Trinität eine philosophische Bedeutung habe, antworte ich mit Ja oder mit Nein, je nachdem man die Frage auffaßt.

Die Philosophie kann man nämlich im engern und im weitem Sinne auffassen. Im allgemeinen bezeichnet sie die Liebe zur Weisheit und die Weisheit selbst, also auch die göttliche, übernatürliche Erkenntniß und Wissenschaft, die uns durch den Glauben vermittelt wird. Im engern Sinne ist sie die menschliche Weisheit, rein vernünftige Erkenntniß und Wissenschaft.

Versteht man obige Frage mit Bezug auf die Philosophie im letztern Sinne, wie sie gewöhnlich verstanden werden soll, so ist sie absolut zu verneinen und nur in einer gewissen Beziehung und Einschränkung zu bejahen.

Schlechthin kann man ja nur diejenigen Wahrheiten philosophische Bedeutung zuschreiben, die selbst philosophisch, d. h. durch das Organ der Philosophie erkennbar sind oder doch wenigstens als unumgänglich notwendig erscheinen für die Erklärung und Begründung der Objecte der Philosophie. Zu diesen Wahrheiten gehört die Lehre von der Trinität in keiner Weise. Da dieselbe, wie oben bewiesen, eine geheimnißvolle, übernatürliche Wahrheit ist, so kann sie weder eine Vernunftwahrheit sein, noch zur Erklärung und Begründung der Vernunftwahrheiten unbedingt notwendig erscheinen. Für die Philosophie ist sie wirklich transcendent; sie liegt über ihren Bereich unendlich weit hinaus, und man thut ihrer Erhabenheit wahrlich keine Ehre an, wenn man sie aus ihrer Höhe herabzieht, um sie in das philosophische Gebiet einzuschließen.

Man fürchtet, ohne Annahme der Trinität dem Pantheismus zu verfallen oder wenigstens den Pantheismus nicht allseitig überwinden zu können, was doch eine Hauptaufgabe der Philosophie sei. Doch warum diese Furcht? Genügt es nicht, um den Pantheismus zu widerlegen, daß man die Existenz des einen, selbständigen, unendlichen, persönlichen Gottes nachweise? Kann

man keinen Begriff von der Einheit des wahren Gottes haben ohne den Begriff der Trinität? — Aber die Thätigkeit Gottes, sagt man, wird sie nicht nothwendig als eine Entwicklung Gottes in der Welt erscheinen, wenn wir nicht nachweisen können, daß sie im Innern der Gottheit productiv ist? Auch das nicht. Wir begreifen auch ohne die Trinität Gott als unendlich thätig in der Erkenntniß und Liebe seiner selbst; wir begreifen, daß Gott deshalb sich selbst zu seiner Seligkeit genügt und daher keiner Thätigkeit nach außen bedarf. Wem das nicht genug ist, um jeden pantheistischen Gedanken ferne zu halten, den werden auch die innern Productionen in Gott nicht eines Bessern belehren. Oder haben wir es nicht im Systeme Günthers gesehen, wie man eben von den innern Productionen der Gottheit zu den äußern überging und die letztern als die nothwendige Entwicklung und Ergänzung der erstern darzustellen suchte? War das auch kein ausgesprochener Pantheismus, so führt es doch in letzter Analyse darauf hinaus, wie alles, wodurch die Welt als der nothwendige Nachsatz des Unendlichen hingestellt wird.

Sollen wir aber darum vollständig läugnen, daß die Trinitätslehre eine große Bedeutung für die Philosophie habe, namentlich für die Vermeidung des Pantheismus? Wir läugnen nur, daß sie der Philosophie auf ihrem Gebiete nothwendig sei zur Erklärung des Ursprunges der Welt und ihres Verhältnisses zu Gott. Wir geben zu, daß sie der Philosophie in dieser Beziehung sehr nützlich ist. Denn in der That, je deutlicher wir durch die Trinitätslehre die Art und Weise erkennen, in der Gott subsistirt und persönlich ist, desto entschiedener können wir ihn in seiner selbsteigenen Persönlichkeit von der Welt unterscheiden; und wenn wir wissen, daß Gott in seinem Innern eine unendliche Productivität entfaltet, so begreifen wir desto vollkommener seine Freiheit in Bezug auf die Wirksamkeit nach außen. Doch auch diesen Nutzen schöpft die Philosophie aus der Trinitätslehre nicht als aus einer zu ihrem Bestande gehörigen Wahrheit, da dieselbe für sie immer transcendent bleibt und nicht durch die Vernunft, sondern durch den Glauben dem philosophirenden Geist dargeboten wird. Die Philosophie schöpft also aus fremden Quellen, wenn sie die Trinitätslehre für sich nutzbar machen will, und so dürfen diejenigen, welche die Philosophie als solche ganz gegen den Glauben absperren wollen, am allerwenigsten von einer philosophischen Bedeutung der Trinitätslehre sprechen.

Sobiel bleibt immer bestehen: die Vernunft und der natürliche Mensch kann und braucht diese für ihn transcendenten Wahrheit nicht zu wissen.

Der natürliche Menſch kann und braucht nur um ſein natürliches Verhältniß zu Gott zu wiſſen; er ſoll Gott verehren als ſeinen höchſten Schöpfer und Herrn, er ſoll ſich ihm in tieffter Ehrfurcht unterwerfen, ihn anbeten, ihm dienen; dazu reicht die Erkenntniß der Einheit und Unendlichkeit Gottes hin; mehr zu erkennen, hat er weder die Pflicht noch das Recht.

Wenn Gott alſo dieſes Geheimniß offenbart, ſo verfolgt er dabei höhere Zwecke als die Entwicklung und Vollenbung des natürlichen Menſchen an ſich. Dieſe Offenbarung iſt etwas in jeder Beziehung Uebernatürliches, wie das Geheimniß ſelbſt; ſie ſteht daher nothwendig in Verbindung mit einer übernatürlichen Erhebung des Menſchen und hat für denſelben eine übernatürliche Bedeutung. Wie ſie ſelbſt weſentlich eine theologiſche Wahrheit iſt, die nur durch den Glauben erkannt werden kann, ſo iſt auch ihre eigentliche Bedeutung zu ſuchen in ihrem Verhältniß zur höhern theologiſchen Erkenntniß ſelbſt und zu dem von derſelben umſpannten Kreiſe von höhern, übervernünftigen Wahrheiten; dieſelbe iſt ſomit nicht ſo ſehr eine philoſophiſche, als eine rein theologiſche.

II. Die theologiſche Bedeutung des Myſteriums der Trinität.

a. Bedeutung und Zweck der Offenbarung des Trinitätsdogmas an ſich.

§ 22.

Sehen wir zunächſt, welche Bedeutung die Offenbarung und die derſelben entſprechende Erkenntniß der Trinität an ſich, abgeſehen von den Beziehungen, in denen das Object dieſer Erkenntniß zu andern mit ihm zuſammenhängenden Objecten ſteht, haben kann und in der That beſitzt. Das heißt mit andern Worten: warum und wozu hat Gott dieſe für unſere Vernunft transcendente Wahrheit geoffenbart und ſie uns zu glauben vorgelegt? Wir werden ſehen, daß dieſe Gründe und Zwecke ebenfalls übernatürlich und, weil über unſere Vernunft hinausliegend, transcendent ſind.

Man pflegt wohl zu ſagen, Gott habe dieſes unbegreifliche Myſterium offenbart, um unſere Vernunft durch die Unbegreiflichkeit deſſelben zu demüthigen und uns die Gelegenheit zu einem für ihn ſelbſt höchſt ehrenvollen, unbedingten Gehorſam des Glaubens zu geben. Das iſt wahr; aber weit entfernt, daß dieſe Verdemüthigung die Erhebung ausſchließen ſollte, wiſſen wir vielmehr, daß opferwillige Verzichtleiſtung Gott gegenüber uns ſelbſt den reichſten Gewinn bringt. Je mehr wir einſehen und geſehen müſſen, daß wir unſererſeits weder die Macht noch das Recht haben, die Dreifaltigkeit in Gott ohne den Glauben zu erkennen, um ſo ehrenvoller und

erhebender ist es für uns, daß wir dieses Mysticismum wenigstens durch den Glauben erkennen dürfen. Je mehr wir ferner auch bei diesem Glauben auf unser Urtheil verzichten müssen, desto reicher werden wir dadurch belohnt, daß wir uns die Wissenschaft aneignen dürfen, die Gott allein besaß und die keiner Creatur zugänglich war. Wir sagen also:

Die Offenbarung der Trinität ist an sich ein Act der zartesten Liebe, durch welche Gott die Creatur auf übernatürliche Weise ehren und beseligen, sich selbst auf übernatürliche Weise verherrlichen will.

1. Wenn irgendwo, so ist es hier wahr, was der Sohn Gottes selbst sagt: „Nun werde ich euch nicht mehr Diener nennen, ich nenne euch Freunde, weil ich euch alles, was ich von meinem Vater gehört habe, mittheile.“¹ Dem Knechte ziemt es nicht, in das innere Gemach der Familie seines Herrn einzutreten, und so kommt es auch der Creatur an sich bloß zu, Gott als ihren Herrn zu ehren; nicht darf sie wagen, einen Blick in die Mysticismen seines Schoßes und seines Herzens zu thun. Wenn sie dazu zugelassen wird, so tritt sie eben dadurch schon in eine gewisse Freundschaft zu Gott; denn nur Freunden offenbart man seine innersten Mysticismen²; sie steigt hoch über ihre Niedrigkeit empor und fühlt sich nun auch zu allen übrigen Vorrechten sowohl als Pflichten eines wahren Freundes berufen.

2. Wenn schon die Thatfache der Offenbarung dieses Mysticismus als ein außerordentlicher Beweis der göttlichen Liebe gegen uns die größte Dankbarkeit und Gegenliebe verlangt: so muß noch mehr der Inhalt dieser Offenbarung, also das Mysticismum selbst uns zu einer übernatürlichen, kindlichen Liebe gegen Gott entflammen. Die Vernunft erkennt Gott als das absolute Sein, von dem jedes andere Sein abhängt, wie auch im Alten Bunde Gott sich darstellte als den, der ist, ohne den nichts ist, und der deshalb als der absolute Herr aller Wesen über uns thront. Auch so verdient Gott unsere Liebe, weil er auch dadurch seine Güte kundgethan, daß er andern Wesen das Dasein gegeben. Aber der Reichthum der göttlichen Güte tritt doch erst in der allerheiligsten Dreifaltigkeit hervor;

¹ Joh. 15, 15.

² *Est hoc amicitiae proprium, quod amico aliquis sua secreta revelet: quum enim amicitia coniungat affectus, et duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis protulisse, quod amico revelat; unde et Dominus dicit discipulis: Iam non dicam vos servos, . . . vos autem dixi amicos . . . ; quia omnia, quae audiavi a Patre meo, revelavi vobis (Io. 15, 15). S. Thom., Contra gent. 1. 4, c. 22.*

hier erſcheint uns Gott in einer ewigen, nothwendigen und abſoluten Hingabe und Mittheilung ſeines ganzen Weſens; hier ſehen wir, daß er nicht bloß gut iſt durch den Beſitz unendlicher Güter, ſondern auch unendlich gut in der vollſtändigſten Mittheilung ſeiner Güter¹. Daher muß er uns noch viel liebenswürdiger erſcheinen als zuvor, und unfere Liebe zu ihm muß unvergleichlich lebendiger und zärtlicher werden, da wir ſehen, wie der Vater ſein ganzes Weſen dem Sohne gibt, und dann mit ſeinem Sohne in einer ſo wunderbaren Liebe vereinigt bleibt, daß aus dieſer Liebe eine dritte Perſon hervorgeht, in der ſich beide umarmen. Kein Wunder daher, wenn mit dem Chriſtenthum, welches die deutliche Erkenntniß der Trinität zuerſt in die Welt brachte, an Stelle der ehrfurchtsvollen Scheu vor dem höchſten Weſen, die im Alten Bunde herrſchte, eine entzückende, wonnevolle Bewunderung der göttlichen Güte vorherrſchend wurde.

3. Die Einführung in das Myſterium der allerheiligſten Dreifaltigkeit gibt uns ferner auch ein Pfand, daß wir als Freunde Gottes berufen ſind zur unmittelbaren Anſchauung ſeines Weſens, wie es an ſich iſt, zur Anſchauung Gottes von Angeſicht zu Angeſicht. Denn ſchon durch den Glauben an die Trinität erkennen wir Gott nicht mehr bloß ſo, wie er nach außen erſcheint, ſondern wie er in ſich ſelbſt iſt, in ſich ſelbſt ſubſiſtirt. Iſt aber einmal der Schleier, der das Innere der Gottheit verhüllt, gelüftet, iſt einmal die Creatur auf den Flügeln des Glaubens Gott ſo nahe gebracht, daß ſie die geheimnißvollen Namen und Verhältniſſe der göttlichen Perſonen erfährt: dann fühlt ſie in ſich auch die Sehnsucht und mit der Sehnsucht das Vertrauen, daß der ſchon gelüftete Schleier dereinſt ganz fallen werde, daß die Perſonen, die ſich ihr bereits aus der Ferne zeigen, ſich auch von Angeſicht zu Angeſicht offenbaren werden.

Die übernatürliche Seligkeit, welche die Creatur im Jenseits in der Anſchauung Gottes genießt, wird alſo durch die Offenbarung der Trinität gewiſſermaßen vorbereitet; der Glaube an die Trinität baut unſerer Seele eine Brücke zum Himmel, er trägt ſie, während ſie noch auf Erden weilt,

¹ Der hl. Bonaventura (*Itinerarium mentis ad Deum* c. 5. 6) bezeichnet die Standpunkte des natürlichen und des vom Geiſte Gottes durch Chriſtus gehobenen Menſchen nach den eben angegebenen Rückſichten. Als Urſprung des geſchaffenen Seins muß Gott reines Sein haben, aber durch ſeine Offenbarung ſtellt er ſich als das überſchwängliche, überreiche Sein in der Mittheilung ſeiner Unendlichkeit dar. Alexander von Hales meint ſogar (*S. Theol.* I. 2, q. 96, m. 1, a. 1), die Dreifaltigkeit in Gott ſei eben der ſpecifiſche Gegenſtand der übernatürlichen Liebe zu Gott im Unterſchiede von der natürlichen, und zwar deſſhalb, weil ſie auch der ſpecifiſche Gegenſtand der übernatürlichen Erkenntniß durch den Glauben ſei.

dem Schoße Gottes entgegen und läßt sie die Freude der Seligen ahnen. Und wenn die süßeste Würze der Seligkeit Gottes selbst in der Gemeinschaft und Wechselbeziehung der Personen besteht, dann gibt auch uns schon der Glaube an die Trinität etwas von der innersten Süßigkeit und Lieblichkeit Gottes zu kosten.

4. Die Offenbarung des Geheimnisses der Trinität ist endlich viertens auch ehrenvoll für Gott selbst. In allen Werken Gottes nach außen kommt der Creatur der Nutzen, Gott die Ehre zu. Beides geht Hand in Hand. Der Nutzen der Creatur ist desto größer, je mehr Gott sich ihr mittheilt; je mehr sich aber Gott mittheilt, desto mehr offenbart und verherrlicht er sich selbst, nicht durch Zuwachs, sondern durch Entfaltung seiner Größe.

Wenn nun Gott schon dadurch verherrlicht wird, daß er in der geschaffenen Natur seine Macht, Weisheit und Güte erkennen läßt: wie sehr wird er sich dann nicht verherrlichen, wenn er die unendliche Fruchtbarkeit seines Schoßes und die überströmende Fülle seines Herzens offenbart, wenn er uns das Zeugniß erkennen läßt, das der Herrlichkeit des Vaters der ihm wesensgleiche Sohn, der Herrlichkeit des Vaters und des Sohnes der beiden gleiche Heilige Geist gibt! Auch die Geschöpfe geben Zeugniß von der Herrlichkeit Gottes: „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und die Werke seiner Hände verkündet das Firmament.“ Aber das Zeugniß der Creaturen ist nur ein matter Nachklang des Zeugnisses, welches der Vater von seinem eigenen Worte erhält; ihre strahlenden Gestalten sind nur ein dunkler Schatten gegenüber dem Sohne, der als Licht vom Lichte ein reiner Spiegel der Schönheit seines Vaters und ein Abbild seines Wesens ist. Und der Liebesjubiläum der Creaturen ist kaum hörbar neben jenem unaussprechlichen Liebesseufzer, den Vater und Sohn im Heiligen Geiste ausschauen; alle Fluthen des Lebens und der Seligkeit, welche die Herzen und Adern der Geschöpfe erfüllen, sind verschwindende Bächlein neben jener unerschöpflichen Lebensfluth, die dem Vater und dem Sohne im Heiligen Geiste entströmt. Wie ganz anders verherrlicht sich also Gott vor unsern Augen, wenn er die Dreifaltigkeit der Personen offenbart und diese göttlichen Personen als Zeugen ihrer eigenen Herrlichkeit hinstellt, als wenn er bloß die Geschöpfe als Boten derselben an uns abordnet! Wenn letztere Verherrlichung eine natürliche, so ist jene eine übernatürliche; wenn diese eine endliche, so ist jene eine unendliche. Beide Arten sind also wesentlich voneinander verschieden, und diesen Unterschied müssen wir uns nachdrücklich zum Bewußtsein bringen und dürfen ihn uns nie verweisen lassen; denn nur aus dem Unterschiede und Gegensatz des Natürlichen und

Endlichen zum Uebernatürlichen und Unendlichen können wir die ganze Größe und Erhabenheit des lehtern begreifen und festhalten.

Die Offenbarung und die Erkenntniß der Dreifaltigkeit der Personen in Gott hat also an sich schon eine überaus hohe Bedeutung, trotzdem oder vielmehr gerade weil es eine übernatürliche, eine für die Natur und Vernunft transcendente Wahrheit ist. Das Mysterium ist transcendent für die rein menschliche, natürliche Wissenschaft und Philosophie; aber gerade deshalb bildet es den Gegenstand einer übermenschlichen Wissenschaft und Philosophie, der Theologie, in der nicht der Mensch die Wahrheit sucht, sondern Gott sein eigenes Wissen mittheilt. Wie die göttliche Natur in ihrer Einheit der höchste Gegenstand, der Schlußstein der Philosophie, so ist die Dreifaltigkeit der Personen der höchste und zugleich am meisten charakteristische Gegenstand, das Centrum und der eigentliche Kern der Theologie.

b. Bedeutung und Zweck der Offenbarung des Trinitätsdogmas mit Rücksicht auf die Auffassung der Trinität in der außergöttlichen Thätigkeit.

§ 23. Die reale Offenbarung der Trinität geschieht nicht formell durch eine den einzelnen Personen eigene Wirksamkeit. Die sogenannten Appropriationen.

Die Bedeutung der Dreifaltigkeit der Personen in Gott und mithin auch ihrer Offenbarung an uns können wir auch noch nach einer andern Seite hin betrachten. Bisher haben wir sie bloß als eine Wahrheit für sich ins Auge gefaßt; sie steht aber auch in Beziehung zu andern Wahrheiten, und unter diesem Gesichtspunkte erscheint ihre Bedeutung noch viel umfangreicher. Hier ist sie der Ausgangs- und Zielpunkt einer ganzen Ordnung von Wahrheiten, die nur in Bezug auf sie verstanden und dargestellt werden können, nämlich der realen Offenbarungen der Trinität, deren Erfassung uns dann hinwiederum zu einer volleren und anschaulicheren Erkenntniß der Trinität selbst führt.

Untersuchen wir vorab, in welcher Weise die Trinität als solche überhaupt nach außen hervortreten und mit den Dingen außer ihr in Berührung treten kann.

Vor allem ist es klar, daß die göttlichen Personen als solche in ihren gegenseitigen Beziehungen und Unterschieden nach außen nicht formell hervortreten durch ihre Wirksamkeit und Thätigkeit. Das könnte nur dann stattfinden, wenn jede Person nach außen hin eine ihr ausschließliche eigenthümliche Thätigkeit offenbarte, in Folge deren sie zu der ihr eigen-

thümlichen Wirkung, bezw. zum Object oder Substrat derselben, in eine besondere Beziehung träte und folglich auch sich allein, im Unterschiede von den übrigen Personen, in dieser Wirkung offenbarte¹. Aber die Kirche lehrt das Gegentheil, und eine oberflächliche Betrachtung des Dogmas läßt uns den Grund dieser Lehre finden.

Die göttlichen Personen unterscheiden sich nur durch ihre gegenseitigen Beziehungen, und diese Beziehungen, insofern damit eine Thätigkeit verbunden ist, bethätigen sie auch nur untereinander. Der Vater in Gott kann sich für sich allein nur als Vater des Sohnes bethätigen, indem er denselben zeugt; und Vater und Sohn können sich im Gegensatz zum Heiligen Geiste nur darin bethätigen, daß sie denselben aushauchen. Wie schon die spirirende Thätigkeit dem Sohne nicht im Unterschiede vom Vater, sondern in der Einheit mit ihm zugeschrieben werden muß, so muß a fortiori jede andere Thätigkeit allen drei Personen, nicht ihren Unterschieden, sondern ihrer Einheit nach, zugeschrieben werden. Wie also nach der Kirchenlehre Vater und Sohn ein Princip des Heiligen Geistes, so sind alle drei Personen ein Princip aller Werke nach außen. Kraft dieser Einheit in der Wirksamkeit, die in der Wesenseinheit gründet, ist bei allen Werken eine Person nicht mehr theilhaftig als die andere; alle wirken gleichmäßig durch eine Weisheit, einen Willen, eine Macht.

Daß gilt nicht nur von allen natürlichen Werken Gottes nach außen, sondern auch von den übernatürlichen, z. B. den Werken der Gnade und der Incarnation. Alle Theologen stimmen darin überein, daß die Incarnation, obgleich sie im Sohne allein stattgefunden, doch durch die gemeinsame Thätigkeit aller drei Personen vollzogen worden sei². Ebenso lehren sie von der Gnade, die ganze Dreifaltigkeit sei die Ursache der Gnade in uns, obgleich die Mittheilung derselben in der Regel dem Heiligen Geiste zugeschrieben wird.

¹ Die Philosophen, welche der Trinität gerne einen Platz in ihrem philosophischen Systeme anweisen, belieben die göttlichen Personen als die drei göttlichen Potenzen (Macht, Weisheit, Güte) zu betrachten, von welchen die geschaffene Welt getragen wird. Sie meinen damit das Dogma ideal aufzufassen, im Gegensatz zu der bloß begrifflichen Fassung, wie sie den schlichten Gläubigen zukomme. Allein die Personen sind, wenn man will, höchstens Repräsentanten der göttlichen Potenzen, insofern es überhaupt in der höchsten Actualität und Einfachheit Gottes Potenzen und verschiedene Potenzen geben kann; aber nicht sind die Personen formell die Potenzen selbst; sonst könnte es ja keinen realen Unterschied zwischen den Personen geben, da er zwischen den Potenzen als solchen unmöglich ist.

² *Incarnationem quoque huius Filii Dei tota Trinitas operasse dicenda est, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis* (Symb. fid. Conc. Tolet. XI, a. 675).

Wie kommt es denn nun aber, daß in der Heiligen Schrift und in der Kirchensprache den einzelnen Perſonen conſtant eine beſondere Wirkſamkeit beigelegt wird, wie dem Vater die Schöpfung, dem Sohne die Erlöſung, dem Heiligen Geiſte die Heiligung?

Vorab iſt zu bemerken, daß die Erlöſung im engern Sinne, nämlich durch Loſkaufung und Verdienſt, in der That excluſiv dem Sohne eigen iſt; aber als ſolche iſt ſie nicht eine rein göttliche, ſondern eine gottmenſchliche Thätigkeit, die dem Sohne deſhalb excluſiv zukommen kann, weil er allein Menſch iſt. Was aber die rein göttlichen Thätigkeiten betrifft, ſo iſt der Sprachgebrauch nicht ſo conſtant, daß nicht das, was in der Regel einer Perſon beigelegt wird, zuweilen auch den andern beigelegt würde. Die Thätigkeit, welche den einzelnen Perſonen beigelegt wird, gehört ihnen wirklich an; inſofern ſchließt dieſe appropriatio (Zueignung), wie die Theologen ſie nennen, die proprietas (Eigenthümlichkeit) ein; aber dieſe proprietas iſt keine excluſivliche Eigenthümlichkeit, wovon die andern Perſonen ausgeſchloſſen wären. Wenn man daher einer Perſon eine beſtimmte Thätigkeit ſtehend beilegt, will man bloß das Eigenthum, welches ſie an derſelben hat, betonen, hervorheben, und das aus einem doppelten Grunde: einmal, um die Perſonen in ihren wirklichen Unterſchieden unſerer Vorſtellung näher zu bringen, und zweitens, um die von Gott ausgehenden Thätigkeiten lebendiger zu charakteriſiren.

Obgleich nämlich alle göttlichen Eigenſchaften und Thätigkeiten den drei Perſonen gemeinſchaftlich ſind, ſo haben doch einzelne derſelben eine beſondere Ähnlichkeit und Verwandſchaft mit dem eigenthümlichen Charakter der einzelnen Perſonen, und finden daher paſſend in den betreffenden Perſonen ihre beſondern Repräſentanten. So ſahen wir früher, daß der Sohn als das Wort oder der Ausdruck der Weiſheit des Vaters auch der perſönliche Repräſentant derſelben, und der Heilige Geiſt ebenſo als Ausfluß der Liebe der Repräſentant der Liebe iſt. Auf analoge Weiſe iſt der Vater als das urſprüngliche Princip in der Gottheit, als der erſte Inhaber des göttlichen Seins, durch deſſen geiſtige Ausſprache er den Sohn zeugt, der Repräſentant der göttlichen Macht. Hierauf beruht es nun, daß die Bethätigungen der göttlichen Macht, Weiſheit und Liebe je einer Perſon als der Repräſentantin der betreffenden Eigenſchaft durchgängig zugeſchrieben werden¹.

¹ Ueber das Princip und die Claſſification der einzelnen Appropriationen vgl. *S. Bonan.*, Brevil. part. 1, c. 6. *S. Thom.*, Summa theol. pars 1, q. 39,

Hierdurch werden zunächst die Personen selbst, indem sie als Repräsentanten einer bestimmten Eigenschaft und als Träger bestimmter Thätigkeiten hervortreten, lebendiger und deutlicher in ihren Unterschieden vorge stellt. Für uns, die wir die Personen nicht in sich selbst schauen, die wir überhaupt die Dinge nur nach ihren Thätigkeiten zu beurtheilen pflegen, ist diese Scheidung und Vertheilung der Thätigkeiten fast eine Nothwendigkeit, um die Personen voneinander zu unterscheiden und für jede von ihnen ein lebendiges Interesse in uns zu erwecken. Diese Nothwendigkeit wird noch dadurch gesteigert, daß die zweite Person durch die Menschwerdung eine ihr wirklich ausschließlich eigenthümliche Thätigkeit vor unsern Augen entfaltet hat. Würde nun dem Vater und dem Heiligen Geiste nicht ebenfalls eine besondere Thätigkeit zugeschrieben, so träten diese beiden Personen für unsere Anschauung ganz in den Hintergrund. Das ist hauptsächlich die Ursache, weshalb im Symbolum die gesamte Thätigkeit Gottes nach außen an die drei göttlichen Personen vertheilt wird, damit eine jede als thätig erscheine und in der Thätigkeit einer jeden zugleich ihr persönlicher Charakter hervorleuchte.

Andererseits aber erscheint auch die Thätigkeit Gottes selbst in einem schönern Lichte, wenn die verschiedenen Arten und Momente derselben bestimmten Personen angeeignet werden. Jede Thätigkeit Gottes nach außen ist die Ausprägung, Offenbarung einer göttlichen Vollkommenheit. Wie nun die göttlichen Vollkommenheiten fester, klarer und großartiger hervortreten, wenn ich sie in ihrem persönlichen Repräsentanten, als wenn ich sie in sich selbst betrachte: so tritt auch die Ausprägung oder Offenbarung jener Vollkommenheiten kräftiger und lebendiger vor unsere Augen, wenn wir sie als von dem Repräsentanten der letztern ausgehend betrachten. Oder ist es nicht ungleich lebendiger, wenn ich sage: Gott der Vater, die Urquelle des göttlichen Seins, hat die Welt erschaffen, der Welt das Dasein gegeben, als wenn ich sage: Gott hat die Welt erschaffen? Ist es nicht etwas anderes: das ewige Wort hat uns die Weisheit gegeben, das Ebenbild des Vaters hat uns gebildet, der Abglanz des ewigen Lichtes hat uns erleuchtet, als: Gott hat uns die Weisheit gegeben, uns gebildet und erleuchtet? Gibt es nicht eine viel lebendigere Vorstellung, wenn es heißt: Der Geist Gottes schwebte über den Wassern, der Geist Gottes belebt alles, was da lebt, der Heilige Geist heiligt und reinigt die Creatur, der Geist

a. 7. 8. Die Appropriationen des Heiligen Geistes, welche in der Heiligen Schrift am häufigsten und in der mannigfaltigsten Weise vorkommen, werden wir am Schluß dieses Hauptstückes ausführlich aus dem hl. Thomas darlegen.

der göttlichen Liebe träufelt seinen Gnadenthau auf uns herab, als wenn gesagt wird: Gott schwebte über den Wassern, Gott gab uns das Leben, die Heiligkeit und die Gnade?

Dieselbe Rücksicht liegt zu Grunde, wenn in der Schrift- und Kirchensprache eine und dieselbe Wirksamkeit den einzelnen Personen auf verschiedene Weise beigelegt wird. Gewöhnlich geschieht das in der Form: der Vater wirkt durch den Sohn im Heiligen Geiste. Hier werden nämlich die verschiedenen göttlichen Eigenschaften, die bei jeder göttlichen Wirksamkeit nach außen hin theilhaftig sind, an ihre Repräsentanten vertheilt. Man will sagen: Gott äußert seine Macht durch seine Weisheit in seiner Liebe. Wird das aber nicht viel prägnanter ausgedrückt, wenn es heißt: der Vater, als der Repräsentant der göttlichen Macht, wirkt durch sein Wort, den Ausdruck seiner Weisheit, und im Heiligen Geiste, dem Ergusse seiner Liebe? Indessen hat diese Redeweise doch auch noch eine tiefere und in der Gottheit selbst liegende Begründung. Sie soll anzeigen, wie die eine und gemeinsame göttliche Thätigkeit den einzelnen Personen im Schoße der Gottheit wirklich eigenthümlich ist. Denn wie die Natur aus dem Vater durch den Sohn in den Heiligen Geist übergeht, so geht auch die durch die Natur vollzogene Thätigkeit aus dem Vater durch den Sohn in den Heiligen Geist über, und diese Ordnung, nach welcher die göttliche Thätigkeit den einzelnen Personen wirklich zukommt und ohne Aufhebung ihrer Gemeinsamkeit an dieselben vertheilt wird, läßt sich auf keine Weise kürzer und bündiger bezeichnen als durch den Ausdruck: der Vater wirkt durch den Sohn im Heiligen Geiste. Keineswegs soll also damit gesagt sein, daß die einzelnen Personen auf eine andere Weise nach außen wirken. Vielmehr folgt eben aus der gegebenen Erklärung des Ausdrucks, daß alle drei Personen dieselbe Wirksamkeit und Wirkungsweise nach außen haben und nur auf verschiedene Weise in den Besitz derselben gelangen.

Obgleich demnach die Appropriation, die Aneignung der göttlichen Thätigkeiten und Wirkungsweisen nach außen an die einzelnen Personen ihren guten Grund und ihre hohe Bedeutung für unsere Erkenntniß hat: so bleibt es doch immer wahr, was wir oben ausgesprochen, daß die Personen durch ihre Wirksamkeit nicht nach ihren innern Unterschieden und Beziehungen nach außen hervortreten oder eine reale Bedeutung für die Außenwelt gewinnen.

§ 24. Die reale Offenbarung der Trinität in den übernatürlichen Werken der Incarnation und der Gnade.

Dennoch gibt es eine Thätigkeit Gottes nach außen hin, für welche die Dreifaltigkeit der Personen von wesentlicher Bedeutung ist, indem nämlich die göttlichen Personen durch ihre gemeinschaftliche Wirksamkeit ihre innern Verhältnisse und Bezüge nach außen hin ausdehnen und weiterführen, bezw. nachbilden und reproduciren, und dadurch eine Ordnung der Dinge hervorufen, die als eine reale Offenbarung des innern Kernes jenes Mystериums erscheint und nur in und aus demselben gründlich und vollkommen verstanden und begriffen werden kann.

Diese Offenbarung der Dreifaltigkeit ist eine reale, eine Offenbarung durch Thatfachen, im Gegensatz zu der im Glaubensinhalt uns gebotenen; sie ist aber mit dieser aufs innigste versflochten. Sie geht ferner hervor aus der wirklichen Dreifaltigkeit der Personen, nicht bloß aus dem Schatten derselben, den appropriirten Eigenschaften, und enthält daher auch den tiefsten Grund für die Berechtigung und Bedeutung der Appropriationen.

Wie die Dreifaltigkeit selbst eine übernatürliche und geheimnißvolle Wahrheit ist, so muß auch die Ordnung der Dinge, in welcher sie sich nach außen offenbart und gewissermaßen entfaltet, übernatürlich und geheimnißvoll sein; letztere muß sich ebenfalls als ein spezifisches Object des übernatürlichen Offenbarungsglaubens darstellen und mit der Trinität ein System von Mysterien bilden, die, für die bloße Vernunft unzugänglich, gleichwohl in sich selbst lauterer Licht sind und sich gegenseitig Licht und Klarheit zuströmen. Versuchen wir daher, wenigstens einige Strahlen dieses Lichtes mit dem Auge unseres Glaubens aufzufangen.

Zuerst wollen wir zeigen, daß es in der That nur übernatürliche geheimnißvolle Werke Gottes sind, die in der besagten Weise an die Dreifaltigkeit der Personen in Gott anknüpfen und mit ihr innerlich zusammenhängen. Wir beweisen dies durch eine einfache Induction.

Wir haben eben ausdrücklich zwei Arten der Entfaltung oder Offenbarung unterschieden, in denen die trinitarischen Verhältnisse nach außen hervortreten: durch Ausdehnung und Fortführung — und durch Nachahmung und Reproduction. Erstere findet statt, wenn eine göttliche Person als solche in ihrem eigenthümlichen persönlichen Charakter

aus Gott heraustritt, und auch in ihrem Heraustreten aus Gott dasſelbe Verhältniß zu den übrigen Perſonen bewahrt oder ſoſagen mit ſich nach außen trägt, welches ſie im Innern der Gottheit hatte. Das iſt geſchehen — und auf eine andere Weiſe kann es auch nicht geſchehen — dadurch, daß eine göttliche Perſon ſich mit einer geſchaffenen Natur hypſtatiſch vereinigte und durch dieſe Vereinigung in die geſchaffene Welt eintrat.

Das zweite iſt der Fall, wenn Gott eine Creatur, ein außer ihm ſtehendes Weſen, in ein ähnliches Verhältniß zu ſich ſetzt, wie dasjenige iſt, in dem die göttlichen Perſonen zu einander ſtehen, oder auch die Creatur ſo ausſtattet, daß die in ihr ſtattfindenden Vorgänge ein Abbild der trinitariſchen Vorgänge in Gott darbieten. Es wird ſich jedoch ſpäter zeigen, daß auch bei dieſer Nachbildung eine gewiſſe Fortführung der ewigen Productionen und ein gewiſſer Eintritt ihrer Producte in die Creatur gedacht werden muß.

Beide Arten der Offenbarung und Entfaltung ſind, wenn nicht in gleich hohem Grade, ſo doch mit gleichem Rechte abſolut übernatürlich für die Creatur und deſhalb auch abſolut geheimnißvoll.

Von der erſten iſt das von vornherein evident: keine geſchaffene Natur iſt von Haus aus hypſtatiſch mit einer göttlichen Perſon vereinigt, noch kann ſie irgendwelche Anwartschaft auf eine ſolche Vereinigung haben.

Bei der zweiten ſpringt es nicht ſo ſehr in die Augen. Man könnte glauben, das Verhältniß, in welchem die Creatur, die vernünftige namentlich, von Haus aus zu Gott ſtehe, ſei ſchon ein Bild desjenigen Verhältniſſes, in welchem die göttlichen Perſonen zu einander ſich befinden, oder auch die natürlichen Vorgänge in dem Selbſtbewußtſein oder in der Gotteserkenntniß der vernünftigen Creatur entſprächen als Abbild den trinitariſchen Vorgängen in Gott. In dieſem Falle wäre die reale Offenbarung der Trinität keine geheimnißvolle und übernatürliche mehr, und die Trinität ſelbſt würde von dieſer Seite wenigſtens ihren übernatürlichen Charakter und ihre übernatürliche Bedeutung verlieren.

Dieſe Auffaſſung iſt nicht ohne Schein, und der Schein beruht ſogar auf einer gewiſſen Wahrheit, die aber nur halb verſtanden und nicht ſcharf aufgefaßt iſt.

Der Ausgang der Creatur von Gott iſt ohne Zweifel in etwa dem Ausgange des Sohnes aus dem Vater ähnlich; aber die Unähnlichkeit überwiegt die Ähnlichkeit. Die Creatur als ſolche geht nicht aus dem Schoße Gottes hervor, ſie wird durch die Macht Gottes aus dem Nichts herborgerufen. Sie empfängt ferner in keiner Weiſe die Natur Gottes,

sondern eine andere fremdartige Natur. Beides gilt auch noch von den vernünftigen Geschöpfen insbesondere: obgleich sie den unvernünftigen gegenüber Ebenbilder Gottes genannt werden und sind, so ist doch ihre Natur noch immer wesentlich ungleichartig mit der göttlichen, und nur in einem metaphorischen Sinne kann man ihren Ursprung aus Gott mit der Zeugung des Sohnes aus dem Vater vergleichen und ihn eine Zeugung aus Gott nennen. Im eigentlichen Sinne wird an der Creatur nur dann die ewige Zeugung aus Gott nachgebildet, wenn Gott die Creatur über ihre eigene Natur hinaus zur Theilnahme an seiner eigenen Natur erhebt, aus dem Schoße der Gottheit die ihm eigenthümliche Heiligkeit und Herrlichkeit über sie ausbreitet und sein eigenes Leben in sie ausgießt. Aber diese Zeugung und das darauf beruhende Verhältniß zu Gott ist offenbar höchst übernatürlich und geheimnißvoll; es entsteht nur dadurch, daß die Creatur durch eine wundervolle, gnadenreiche Adoption in den Schoß Gottes an die Seite des eingebornen Sohnes hereingezogen wird.

Wenn sich nun in einer solchen Nachbildung das Verhältniß des Sohnes Gottes zum Vater wirklich in seinem eigenthümlichen Charakter offenbart, so ist doch diese Offenbarung selbst wieder für die Vernunft nicht nur nicht wahrnehmbar, sondern auch unbegreiflich. Es ist also eine Offenbarung, die selbst an dem geheimnißvollen Charakter ihres Urbildes theilnimmt, eine Offenbarung nicht für die Vernunft, sondern für den übernatürlichen Glauben, den der Geist Gottes in die Tiefen der Gottheit einführt.

Ähnlich verhält es sich mit dem Bilde des trinitarischen Processes in dem Innern der vernünftigen Creatur, in welchem sich jener Proceß reflectiren soll. Einen gewissen Reflex des trinitarischen Processes finden allerdings die Väter und Theologen in der auf ihr eigenes Sein gerichteten Thätigkeit der vernünftigen Creatur. Indem diese sich selbst erkennt, spricht sie ein geistiges Wort ihrer selbst aus, und vermittelt der in diesem Worte sich vollziehenden Selbsterkenntniß ergießt sie sich in der Liebe zu sich selbst, wie Gott in dem trinitarischen Proceß das Wort seiner selbst ausspricht und durch das Wort im Heiligen Geiste seine Liebe aushaucht. Aber wir haben schon gesehen, wie unvollkommen diese Ähnlichkeit ist (§ 6, 2 ff.), und daß sie als ein Bild des trinitarischen Processes schon darum nicht betrachtet werden kann, weil ihr gerade das fehlt, was in der Trinität wesentlich ist, nämlich der hypostatistische Charakter der Producte des Erkenntniß- und Liebesprocesses. Man könnte sich nun vielleicht der Hoffnung hingeben, mit der Auffuchung einer Analogie zum

trinitarischen Proceß auf dem Gebiete des natürlichen, geschöpflichen Geisteslebens ein besseres Ergebniß zu erzielen, wenn man den natürlichen, psychologischen Proceß betrachtet, nicht, wie er sich um das eigene Ich, sondern so, wie er sich um Gott als Mittelpunkt und Inhalt bewegt. Letzteres geschieht ja in der That einigermaßen schon in der rein natürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes: aus dem Lichte, in dem Gott ihr hier erscheint, zeugt die Seele ein Erkenntnißwort, in dem sie Gott ausspricht, und durch die aus dieser Erkenntniß ausströmende Liebe sucht sie sich mit Gott und Gott mit sich zu verbinden. Aber weil jenes Licht bloß ein natürliches, in der geschaffenen Natur liegendes, nicht das Licht Gottes selbst ist, weil ferner Gott hier nur durch seine Wirkungen, nicht durch sein Wesen der Seele erscheint, so ist auch die der Seele mitgetheilte Zeugungskraft keine göttliche, der des ewigen Vaters gleichartige, ihr Wort kein unmittelbarer reiner Ausdruck der göttlichen Wesenheit, also auch kein eigentliches Bild des ewigen Wortes, ihr Liebeshauch endlich nicht erfüllt von der eigenthümlichen Süßigkeit der göttlichen Güte, wie sie in dem Heiligen Geiste lebt und weht. Kurz, diesem Bilde fehlt die göttliche Lebendigkeit und Kraft seines Ideals.

Wenn das göttliche Ideal in seinem eigenen Glanze in der Seele widerstrahlen soll, so kann das nicht anders geschehen als dadurch, daß die Seele auf übernatürliche Weise ihrem Ideale ähnlich gemacht, daß sie, über ihre eigene Natur erhoben, der göttlichen Natur theilhaftig wird, um so auch die der göttlichen Natur eigenthümlichen Vorgänge in sich nachbilden zu können. Ist nämlich die Seele wahrhaft der göttlichen Natur theilhaft, hat Gott sein eigenes Licht über sie ausgegossen, dann erscheint er ihr auch in seiner Wesenheit, die für jedes fremde Licht unzugänglich ist; dann zeugt die Seele aus diesem Lichte ein dem ewigen Worte ähnliches Wort, in welchem sich die göttliche Wesenheit abspiegelt; dann umschlingt sie auch mit ihrer Liebe den ihr in seiner Wesenheit gegenwärtigen Gott, ihre Liebe wird ganz von ihrem göttlichen Gegenstande durchdrungen, und die Flamme, in der sie auflodert, ist der lebendige Ausdruck des Liebesergusses in Gott, ähnlich dem ewigen Liebesergusse, als welchen wir den Heiligen Geist erkannt haben ¹.

Demnach ist also auch der Reflex des trinitarischen Processes in der Creatur wesentlich übernatürlich und deshalb wahrhaft geheimnißvoll; denn

¹ Wir brauchen wohl kaum hinzuzufügen, daß diese so hoch entwickelte Erkenntniß und Liebe Gottes in seiner Wesenheit auch für die begnadigte Creatur erst mit der *visio beatifica* eintritt.

das Princip und die Thätigkeiten, wodurch und worin er sich vollzieht, entziehen sich dem Auge der natürlichen Vernunft; nur in ihrem eigenen, übernatürlichen Lichte können sie erkannt werden. Nur durch dieses Licht offenbaren sie ferner das Ideal, dessen Reflex sie sind. Das- selbe göttliche Licht, wodurch wir in Stand gesetzt werden, die trinitarischen Vorgänge in Gott nachzubilden und sie in uns zu erkennen, setzt uns zugleich in den Stand, das göttliche Ideal anzuschauen; denn mit der unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens, die es herbeiführt, offenbart es uns auch nothwendig die Personen, in denen dieses Wesen subsistirt.

Damit haben wir bewiesen, daß die Nachbildung der Trinität an und in der vernünftigen Creatur, sofern sie nicht nur überhaupt analoge Verhältnisse und Proceßse, sondern solche enthält, in denen die Natureinheit und Göttlichkeit der ewigen Personen hervortritt, ebenso, wie die Trinität selbst, nur ein übernatürliches Mysterium sein kann.

Damit ist aber zugleich auch bewiesen, daß die Werke Gottes, mit denen seine Dreifaltigkeit in lebendiger Beziehung steht, nur übernatürliche, geheimnißvolle Werke sein können.

Desgleichen erhellt aus dem Gesagten wenigstens zum Theil schon, von welcher Art die Beziehungen sind, die zwischen der Trinität und den genannten übernatürlichen Werken (Incarnation und Gnadenordnung) obwalten. Eine dieser Beziehungen besteht darin, daß die trinitarischen Verhältnisse durch die besprochenen Werke nach außen in realer Weise offenbart werden, daß also die Creaturen, in welchen jene Werke sich vollziehen, zur realen Verherrlichung des Mysteriums der Trinität bestimmt werden, und daß folglich die Trinität zu der durch jene Werke begründeten mystischen Ordnung der Dinge sich in ähnlicher Weise verhält wie die Wurzel zur Pflanze, in der sich ihre Kraft offenbart. Gleichwie aber letzteres nur darum der Fall ist, weil die Wurzel den realen Grund der Pflanze bildet, so ist auch die Trinität der reale Grund, aus welchem jene mystische Ordnung der Dinge hervortwächst und welcher seinerseits als wirklich lebendige Wurzel die eigenen Verzweigungen in jene Ordnung hineintreibt. Diese thatsächliche innere Verbindung bildet die zweite und wesentlichere Beziehung zwischen der Trinität und den Werken der übernatürlichen Ordnung; denn nur durch sie ist letztere auch eine reale Offenbarung der erstern. Wir beschränken uns an dieser Stelle darauf, jene doppelte Beziehung der Trinität bloß zur Gnadenordnung nachzuweisen, da wir von der Incarnation später noch ausführlicher handeln werden.

§ 25. Die Trinität, die Wurzel der Gnadenordnung, d. i. der Grund, worauf dieselbe ruht und woraus sie verstanden wird.

Unsere Existenz und unser natürliches Verhältniß zu Gott als unserem Schöpfer und Herrn erklären sich hinreichend aus der Aseität und Unendlichkeit der göttlichen Natur. Weil Gott das unendliche Sein durch sich selbst ist, deshalb kann er endlichen Wesen das Dasein geben; seine unendliche Vollkommenheit liefert das Vorbild zu ihrer Wesenheit, und die Liebe zu seiner Vollkommenheit gibt den Beweggrund, dieselbe in Nachbildern zu vervielfältigen und dadurch zu verherrlichen. Darin allein also, daß Gott das unendliche Sein ist, finden wir schon vollständig den Möglichkeitsgrund, das Ideal und das Motiv unseres natürlichen Daseins. — Nun hat aber Gott zu unserem natürlichen Sein und Wesen uns auch noch die Gnade seiner Kindschaft verliehen, d. h. er hat uns zu einer durch seine Gnade bewirkten, irgendwie gearteten Theilnahme an der göttlichen Natur berufen. Ohne Zweifel hat die Idee einer solchen Adoptivkindschaft Gottes die natürliche Sohnschaft zu ihrer Voraussetzung. Man könnte ja nun wohl sagen, die Idee der Adoptivkindschaft Gottes werde gewonnen durch die Betrachtung des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn, wie es unter den Menschen vorkommt. Allein wie dieses Verhältniß der natürlichen Sohnschaft unter Menschen nur einen bildlichen und daher inadäquaten Ausdruck liefert für die Bezeichnung des Verhältnisses der zweiten zur ersten Person in der Gottheit, so ist auch der Terminus „Adoptivkindschaft“ keineswegs ein ganz adäquater Ausdruck für die Bezeichnung unseres gnadenvollen Verhältnisses zu Gott. Denn Adoptivkindschaft bezeichnet unter Menschen nur ein rein juristisches, den Betreffenden äußerlich bleibendes Verhältniß, während unsere Adoptivkindschaft Gottes auf einer realen Wirkung der Gnade in unserem Innern beruht. Demnach kann also für unser Verstandniß der eigenen Adoptivkindschaft Gottes uns als Ideal nur die natürliche Sohnschaft in Gott vorschweben. Ebenso kann auch Gott selbst die Idee, sich Adoptivkinder zu schaffen, aus keinem andern Ideale gewinnen, als aus dem seines eigenen Sohnes. In der That lehrt uns auch der Glaube, daß er uns nach dem Bilde seines eingebornen Sohnes zeugt und uns vorherbestimmt hat, diesem gleichförmig zu werden.

Wie das Ideal, so ist die natürliche Kindschaft des Sohnes Gottes auch das Motiv für Gott, uns zu Adoptivkindern anzunehmen. Weil Gott den eingebornen Sohn besitzt, in dem er sich mit unendlicher Liebe

wohlgefällt, darum fühlt er sich auch bemogen, dieses Bild, welches er in seinem Schoße trägt, außer sich zu vervielfältigen und dadurch sowohl seine unendliche Zeugungskraft als auch den Sohn selbst, der in jedem seiner Brüder wiedergeboren wird, zu verherrlichen.

Es erübrigt also noch, zu zeigen, daß die natürliche Kinderschaft des Sohnes Gottes auch den Möglichkeitsgrund für unsere Adoptivkinderschaft liefert. Wir können natürlich nicht angeben, was alles für Gott objectiv möglich ist, sondern nur, auf welche Art und Weise allein wir uns im gegebenen Falle etwas als durch Gott ausführbar nach der uns über sein Wesen und seine Dreipersonlichkeit gewordenen Offenbarung zu denken vermögen. Nun bietet uns aber die Schöpfermacht Gottes allein gar keinen Anhaltspunkt, um das Zustandekommen einer Adoptivkinderschaft Gottes zu erklären; denn mag diese Macht sich auch noch so sehr bethätigen, sie bringt immer nur Geschöpfe hervor, im besten Falle vernünftige Geschöpfe; dieses sind aber nicht Kinder, sondern Knechte Gottes. Wohl mögen sie ihren Schöpfer wegen seiner Güte in einem allgemeinem und abgeschwächten Sinne Vater nennen; allein dieses Verhältniß treuer Knechte zu ihrem gütigen Herrn ist doch von der Adoptivkinderschaft grundwesentlich verschieden. Letztere bildet ein Correlat zur natürlichen Kinderschaft der zweiten Person und läßt sich in dieser Eigenschaft als möglich nur begreifen auf Grund der unendlichen Zeugungskraft, mit welcher Gott der Vater den Sohn hervorbringt, und durch die Liebe, die er zu seinem Sohne trägt. Mit wirklich väterlicher Liebe kann Gott die Creaturen nur in seinem eingebornen Sohn umfassen, und nur diese Liebe kann für die Creatur so fruchtbar werden, daß sie dieselbe in den Schoß Gottes emporträgt und zu seinem übernatürlichen Ebenbilde macht.

Nichts ist also so wahr, als daß die Lehre von der Zeugung des Sohnes Gottes aus dem Vater allein uns den Schlüssel gibt zum Verständnisse unserer Erhebung zu Kindern Gottes, und wir brauchen daher keinen Anstand zu nehmen, zu behaupten, daß Gott eben deshalb, um uns über unser übernatürliches Verhältniß zu ihm aufzuklären, das Innere der Dreifaltigkeit offenbart habe. Er gibt sich uns nicht nur als Gott, sondern als Vater kund, damit wir erkennen, wie und warum er auch unser Vater sein kann und sein will; und wenn er von uns das gläubige Bekenntniß verlangt, daß er Vater seines eingebornen Sohnes sei, so will er, daß wir eben damit ihn auch als unsern Vater aussprechen und bekennen; wenn er verlangt, daß wir an seinen Sohn glauben, so will er, daß wir eben damit auch uns als seine Kinder bekennen.

Haben wir nun hiermit dargethan, daß der erſte der trinitariſchen Proceſſe, die Zeugung des Sohnes, Möglichkeitsgrund, Ideal und Motiv für unſere Adoption aus Gnade darbietet, ſo gilt dieſes nicht minder, wenn auch wieder in anderer Weiſe, von der Spiration des Heiligen Geiſtes. Da die ganze Trinität einen einzigen, untheilbaren Organismus bildet, ſo muß die Bedeutung, die wir einem Theile deſſelben zuſchreiben, ſchon von ſelbſt auch dem Ganzen, ſolglich auch, wenigſtens mittelbar, dem andern Theile beigelegt werden.

Allein die Beziehung des zweiten Proceſſes in Gott auf die Gnade der Kindſchaft iſt auch eine unmittelbare. Die Mittheilung der göttlichen Natur an die Geſchöpfe geht nämlich nicht auf dem Wege der Natur von Gott aus, ſondern als Gabe auf dem Wege der Liebe und der Freigebigkeit. Was den Modus anbelangt, in dem ſie vollzogen wird, hat ſie daher ihr Ideal mehr in dem Ausgange des Heiligen Geiſtes aus Vater und Sohn, als im Ausgange des Sohnes; denn im Sohne erkennen wir bloß eine Mittheilung der göttlichen Natur auf dem Wege der Natur durch eigentliche Zeugung, während die Spiration des Heiligen Geiſtes auf dem Wege der reinen, wenn auch nothwendigen Liebe und Freigebigkeit die göttliche Natur mittheilt. Der Heilige Geiſt, als die erſte vollkommene und innerſte Frucht der ſich ſelbſt mittheilenden göttlichen Liebe, iſt zudem auch der Keim und die Wurzel aller übrigen Früchte, die Gott durch dieſe ſeine Liebe hervorbringt. In ſeinem Ausgange erkennen wir alſo nach einer andern Seite, als beim Sohne, den Möglichkeitsgrund einer weitem Mittheilung der göttlichen Natur durch herablaſſende Liebe, und zugleich das Motiv, um die Liebe des Vaters zum Sohne, die ſich im Heiligen Geiſte ſchon ſo unendlich fruchtbar geoffenbart hat, noch weiter über das Innere der Gottheit hinaus an den Geſchöpfen zu offenbaren.

Demnach hat alſo die Mittheilung der göttlichen Natur an die Geſchöpfe oder die Gnadenordnung in beiden innergöttlichen Proceſſen gleichmäßig ihre Wurzel, aber darum nicht zwei voneinander unabhängige, ſondern eine gleichſam zweifibrige Wurzel, aus der ſie hervortwächſt. Denn wie jene beiden Proceſſe nur ein organiſches Ganzes bilden, wie einer durch den andern bedingt und ergänzt wird: ſo bedingen und ergänzen ſie ſich auch in ihrer Beziehung auf die Mittheilung der göttlichen Natur nach außen, indem jeder in ſeiner Weiſe, aber in wechſelſeitiger Abhängigkeit, dieſelbe begründet, ſo zwar, daß der Ausgang des Sohnes vorzugsweiſe als Ideal das Weſen und die Denkbarkeit des Verhältniſſes, in das wir zu Gott als Mitbrüder des Sohnes treten ſollen, der Ausgang des

Heiligen Geistes hauptsächlich als Motiv und Maßstab den Modus der Verwirklichung desselben begründet.

Wie der erste Proceß im zweiten abschließt, so ist er auch in ihm und durch ihn der Grund und die Wurzel seiner Nachbildung in der Creatur. Der zweite, die innern Mittheilungen abschließende Ausgang ist gleichsam der Conductor für die Ueberleitung des ersten nach außen in die Creatur. Die Mittheilung der göttlichen Natur vom Vater in den Sohn durch die Zeugung kann nur in der weitem Mittheilung derselben durch die Liebe an den Heiligen Geist ihren Weg in die Creatur finden. Und so erscheint der Heilige Geist, wie als das Resultat der Einheit von Vater und Sohn, so als Vermittler der diesem Verhältnisse nachgebildeten Einheit Gottes mit der Creatur.

Demnach ist also die Kenntniß vom Ausgang des Heiligen Geistes uns ebenso nothwendig zum Verständnisse unserer übernatürlichen Beziehungen zu Gott wie die Kenntniß von der Zeugung des Sohnes. Ueberhaupt hängt die Kenntniß der allerheiligsten Dreifaltigkeit mit der unseres eigenen übernatürlichen Zustandes innig zusammen. Die Dreifaltigkeit in Gott, welche der bloßen Natur und Vernunft als absolute Einheit gegenübersteht, entfaltet sich in der Gnadenordnung nach außen. Hierdurch wird es uns nun auch noch in höherem Maße begreiflich, weshalb die Offenbarung des Neuen Bundes im Gegensatz zu der des Alten nicht so sehr den einen Gott, als vielmehr die einzelnen Personen in ihren besondern Verhältnissen hervorhebt. Ist sie es ja doch auch, die uns erst den vollen Begriff und den reichen Inhalt unserer eigenen Adoptivkindschaft kundgethan hat.

Die große Bedeutung, welche die Proprietäten der einzelnen göttlichen Personen für uns durch unsere Adoption zu Kindern Gottes erlangen, gibt auch den Appropriationen göttlicher Eigenschaften und Thätigkeiten an die einzelnen Personen einen besonders tiefen Sinn.

Früher haben wir nämlich gesehen, daß diese Appropriationen bei Gott angewandt werden, um sowohl die Person, der eine Eigenschaft oder Thätigkeit als der Repräsentantin derselben zugeschrieben wird, als auch diese Eigenschaften und Thätigkeiten selbst durch den besondern Glanz, den sie von ihrem Repräsentanten erhalten, in ein helleres Licht zu setzen. Nirgendwo aber ist es mehr geboten, die einzelnen göttlichen Personen in jeder möglichen Weise hervorzuheben und zu kennzeichnen als hier, wo wir in einem so lebendigen Rapport zu ihnen stehen. Und ebenso müssen die Eigenschaften, Thätigkeiten und Verhältnisse Gottes zur Creatur nirgendwo

mehr durch Beziehung auf die einzelnen Perſonen hervorgehoben werden als auf dem Gebiete der Gnade, wo ſie ſich ſo enge an den hypſtatiſchen Charakter derſelben anſchließen. Ja die Appropriation wird hier oft ſo ſtark, daß ſie ſich kaum von der Proprietät unterſcheiden läßt. Zeigen wir das an Beiſpielen.

Im Grunde ſind wir durch die Gnade Kinder Gottes, nicht bloß des Vaters, ſondern aller Perſonen in Gott, weil alle uns ihre Natur mittheilen. Aber weil dieſes unſer Verhältniß zu Gott gebildet iſt nach dem Ideale des Verhältniſſes zwiſchen Sohn und Vater, deshalb bezeichnet uns die Heilige Schrift durchgängig als Kinder des Vaters und Brüder des Sohnes. Ebenſo iſt es nicht der Heilige Geiſt allein, der durch die Gnade uns belebt und gleichſam als die Seele unſerer Seele in uns wohnt. Aber gleichwohl nennt uns die Heilige Schrift in der Regel nicht Tempel des Vaters oder des Sohnes, weil das Einhauchen des göttlichen Lebens am klarſten in der Perſon hervortritt, welche in der That der perſönliche Odem deſſelben iſt. Daher erſcheint der Vater ſpeciell als derjenige, der uns als ſeine Kinder zeugt (und er thut das wirklich, obgleich nicht ohne die andern Perſonen), der Heilige Geiſt als derjenige, der, ausgehaucht von Vater und Sohn, uns das Leben des Vaters und Sohnes einhaucht. Der Sohn aber erſcheint weder als Erzeuger noch als Belebter, ſondern als derjenige, welcher in uns wiedergeboren wird, in uns von neuem zu ſein und zu leben beginnt, und zwar wiedergeboren wird aus dem Vater, von dem er ſein ewiges Sein hat, und der ſein Bild in uns abermals ausprägt, und durch den Heiligen Geiſt, der als göttliche Perſon von ihm ausgeht, aber eben deshalb auch das Leben, das er von ihm empfangen, in ſein Abbild hinüberträgt. Streng genommen könnte man auch vom Vater und dem Heiligen Geiſte ſagen, daß ſie in uns zu ſein und zu leben anfangen, nicht aber, daß ſie in uns wiedergeboren werden, weil ſie ihr eigenes Sein und Leben nicht durch Geburt haben.

§ 26. Die Dreifaltigkeit abermals als Wurzel der Gnadenordnung: ihre Verzweigung in dieſelbe durch Fortſetzung der trinitariſchen Productionen und Einführung ihrer Producte in die Außenwelt oder durch die Sendungen der göttlichen Perſonen.

Dem Gefagten gemäß haben wir die Dreifaltigkeit der Perſonen inſofern als die Wurzel einer übernatürlichen Ordnung der Dinge zu be-

trachten, als die letztere auf ihr und aus ihr als ihrem Grunde sich entwickelt und aufbaut, und somit als Nachbildung ihrer innern Verhältnisse und Productionen auch eine reale Offenbarung derselben ist.

Wenn die Trinität aber eine wahrhaft lebendige Wurzel ist, dann muß sie nicht nur jene Ordnung aus sich hervorgehen lassen und sie tragen; sie muß sich auch in dieselbe hineinleben, ihre Aeste in sie hinein verzweigen, sie nach allen Seiten hin durchdringen; denn nur so erscheint sie mit ihrem Producte zu einem organischen lebendigen Ganzen verschloßen.

Auch in diesem Sinne bewährt sich die Dreifaltigkeit der göttlichen Personen als die Wurzel der Gnadenordnung, indem sie die Aeste ihres innern Organismus in den ihr nachgebildeten Organismus verzweigt: d. h., indem sich in der Gnadenordnung eine Fortführung der ewigen Productionen und Ausgänge und eine reale Einführung der ewigen Producte derselben in die begnadigte Creatur darstellt. Wir finden nämlich in der Heiligen Schrift und bei den Vätern, wie zum Theil schon angedeutet, viele Ausdrücke, welche ohne Zweifel mehr aussagen als eine bloße Nachbildung der ewigen Productionen und Producte in der Creatur. Es ist die Rede von einer realen Einkehr des Sohnes Gottes in uns, wodurch er in uns wiedergeboren wird, besonders von einem Aufleuchten desselben in unserem Innern, wodurch er uns den Vater offenbart. Vorzüglich aber geht durch die ganze Heilige Schrift des Neuen Bundes die Idee einer Ausgießung des Heiligen Geistes in die Creatur, wodurch er in derselben wohnt und sie mit den göttlichen Personen, von denen er ausgeht, verbindet.

Es ist klar, daß nach dieser Anschauung die Beziehung der Dreifaltigkeit zur Außenwelt noch stärker und inniger, ihre Bedeutung für dieselbe noch weit größer und folgenreicher erscheint. Wir können sie aber nicht besser entwickeln, als wenn wir die Sendungen der göttlichen Personen, welche in den heiligen Schriften des Neuen Bundes eine so bedeutende Rolle spielen, einem eingehendern Studium unterwerfen. Diese Sendungen sind nach der Ansicht aller Theologen als eine zeitliche Fortführung der ewigen Processionen von innen nach außen und als die Einführung ihrer Producte in die Creatur zu betrachten; und zugleich lehren die Theologen, daß dieselben im eigentlichen und strengen Sinne (abgesehen von der Incarnation) nur in und mit der heiligmachenden Gnade stattfinden¹.

¹ S. Thom. pars 1, q. 43, a. 3. Vgl. unter den Commentatoren besonders Suarez und Ruiz an dieser Stelle.

Daß, was die Heilige Schrift und die Väter über dieſelben ſagen, bietet uns die ſicherſten Anhaltspunkte für unſere Idee und trägt in ſich die beſte Bürgſchaft für ihre Wahrheit und ihre Bedeutung.

Die Sendungen der göttlichen Perſonen.

§ 27. Allgemeine Vorbegriffe über die Sendung; Unterſchied der realen von der ſymboliſchen.

Eine Sendung kann vorab nur denjenigen göttlichen Perſonen zukommen, welche von einer andern Perſon ausgehen; denn es iſt dem Geſandten weſentlich, daß er von einer andern Perſon abgeordnet werde. In der That ſagt auch die Heilige Schrift nur vom Sohne und dem Heiligen Geiſte, daß ſie geſandt werden; vom Vater ſagt ſie nur, daß er den Sohn und den Heiligen Geiſt ſende, vom Heiligen Geiſte nur, daß er geſandt werde, vom Sohne bald, daß er geſandt werde vom Vater, bald, daß er den Heiligen Geiſt ſende.

Aber dieſer Ausgang hat bei den beiden göttlichen Perſonen zwei Eigenthümlichkeiten, die ihn von dem Ausgange, wie er in den Geſchöpfen bei der Sendung ſtattfindet, weſentlich unterſcheiden. Bei letztern nämlich ſteht der Geſandte zunächſt unter der Autorität deſſenjenigen, der ihn ſendet, ſodann, indem er ſich an das Ziel ſeiner Sendung begibt, entfernt er ſich von dem, der ihn geſandt hat und von dem er ausgeht. In Gott iſt das anders. Der Sohn und der Heilige Geiſt ſtehen nicht unter der Autorität deſſen Vaters, ſie ſind ihm gleich an Macht und Autorität. Sie gehen daher nur inſofern vom Vater aus, als ſie aus ihm, als ihrem auctor, ihren Urfprung haben. Doch iſt darum die Sendung bei Gott nicht weniger vollkommen als bei den Geſchöpfen; denn da der Sohn und der Heilige Geiſt nur aus dem Vater überhaupt ihr Daſein haben und das ſind, was ſie ſind, ſo können ſie auch nicht anders irgendwo ſein, als aus dem Vater und durch den Vater oder als von ihm ausgehend. Ebenſo kann in Gott die geſandte Perſon, wenn ſie irgendwo zu ſein oder zu wirken beginnt, ſich niemals von der ſendenden Perſon trennen, weil beide in ihrem Weſen, in ihrer Subſtanz und in ihrer Thätigkeit durchaus eins ſind. Ueberall, wo die geſandte Perſon zu ſein oder zu wirken beginnt, iſt auch die ſendende kraft der *circuminſeſſio* bei ihr und mit ihr oder vielmehr in ihr ebenfalls da, wenn auch nicht in derſelben Weiſe, wie die geſandte dort iſt.

Dazu kommt, was die Bewegung betrifft, welche an der gesandten Person bei ihrem Gehen oder Kommen nach außen gedacht werden muß, noch folgendes. Die göttlichen Personen allesamt sind vermöge ihrer Unendlichkeit und Allgegenwart von Ewigkeit her ihrer Substanz nach überall, wo sie immer sein können; sie können also nicht ihrer Substanz nach in der Zeit irgendwo zu sein anfangen, wo sie noch nicht waren; eine locale Bewegung kann bei ihnen nicht stattfinden. Nur in der Art und Weise, in der diese Personen und ihre Substanz andern Wesen gegenwärtig werden, an dieselben hinantreten und mit ihnen in Beziehung kommen, kann eine Veränderung stattfinden und nur in diesem Sinne kann also eine Bewegung der Personen gedacht werden. Ja, im Grunde ist diese ewige substantielle Gegenwart bei jeder besondern Art von Gegenwart, die einer göttlichen Person irgendwo zugeschrieben wird, entweder stillschweigend vorausgesetzt oder ausdrücklich gefordert, wie bei allen Wirkungen, die einer göttlichen Person zugeschrieben werden; denn da die Kraft Gottes identisch ist mit seiner Substanz, so muß er auch mit seiner Substanz überall dort sein, wo er wirkt.

Die beiden göttlichen Personen, Sohn und Heiliger Geist, sind also eins in der Substanz und mit der Substanz von Ewigkeit überall gegenwärtig und können auch ohne die Substanz in keiner Weise irgendwo gegenwärtig sein. Betrachten wir nun die Art und Weise, in welcher sie als vom Vater ausgehend in der Zeit auf eine neue Weise der Creatur gegenwärtig werden und so gewissermaßen außer Gott zu existiren beginnen: so liegt es zunächst nahe, an die Wirksamkeit zu denken, welche sie an und in der Creatur zu entwickeln beginnen. In der That pflegt auch die Heilige Schrift das Wirken Gottes in der Creatur überhaupt als ein Kommen Gottes zur Creatur, als eine Heimsuchung derselben von seiten Gottes darzustellen, und diese Heimsuchung selbst, je nachdem die Wirkung eine vorübergehende oder bleibende ist, als ein Vorübergehen oder als ein Wohnenbleiben aufzufassen. Noch mehr. Die Heilige Schrift redet sehr oft davon, daß die Personen gesandt werden, eben um eine Thätigkeit in der Creatur auszuüben. So schickt Gott sein Wort, um das Eis zu schmelzen, und läßt seinen Geist wehen, um die Wasser fließen zu machen. So fleht der Weise, daß Gott ihm die Besizerin seines Thrones (seine persönliche Weisheit) schicken wolle, um ihn zu erleuchten; so bittet die Kirche mit den Worten der Schrift: *Emitte Spiritum tuum, et creabuntur*. So sagte der Heiland selbst vom Heiligen Geiste, daß er ihn senden werde, um uns zu trösten und in alle Wahrheit einzuführen.

Allein, wenn man bloß auf die Thätigkeit ſieht, zu welcher eine göttliche Perſon geſandt werden ſoll, ſo kann die Sendung derſelben nur in einem theils inadäquaten, theils ſogar nur uneigentlichen Sinne verſtanden werden. Denn im vollen und eigentlichen Sinne kann ich nur dann ſagen, eine Perſon werde von der andern geſandt, wenn ſie ſo von derſelben ausgeht, daß ſie allein für ſich an einer beſondern Stelle oder an der gemeinſamen in beſonderer Weiſe auftritt und exiſtirt. Nun iſt aber jede Wirkſamkeit nach außen allen Perſonen abſolut gemeinſam; die wirkende Kraft beſitzen alle drei untheilbar in derſelben Vollkommenheit. Durch die Wirkſamkeit als ſolche kann alſo keine göttliche Perſon ſpeciell für ſich nach außen hervortreten. Das iſt ſo wahr, daß ſelbſt die Sendung des Sohnes in der Incarnation, inſofern die Annahme der menſchlichen Natur nicht in ihrem Terminus, ſondern in ihrem Princip als Bewirkung der Vereinigung der menſchlichen Natur mit dem Logos betrachtet wird, nicht als ein dem Logos eigenthümliches, ſondern als ein ihm mit den übrigen Perſonen gemeinſchaftliches Wirken und Auftreten bezeichnet werden muß und von allen Vätern und Theologen bezeichnet wird. Nur durch Appropriation kann nach dem früher Geſagten eine Wirkſamkeit nach außen einer Perſon κατ' ἐξοχὴν zuſchrieben werden — und dann iſt die Sendung ſelbſt auch nur eine appropriative, ſomit uneigentliche, weil die Grundbedingung der Sendung, der Unterſchied und der Ausgang der geſandten Perſon von der ſendenden hier nicht hervortritt. Im beſten Falle bedeutet dieſelbe nur ſo viel, daß die ſendende Perſon eben in und mit der von ihr hypotaſtiſch ausgehenden Perſon irgendwo zu wirken beginne und dieſe mit ihr an dem betreffenden Orte wirken und auftreten laſſe, dieſelbe mit ſich dorthin führe; aber dann iſt die Sendung nur eine inadäquate, da ſie zwar den Ausgang der einen Perſon von der andern involvirt, aber zugleich mehr die Gemeinſamkeit des äußern Auftretens, als eine Beſonderheit in demſelben durchblicken läßt.

Sieht man alſo bloß auf die Wirkſamkeit der göttlichen Perſonen, ſo läßt ſich eine Sendung der einzelnen nach ihrer hypotaſtiſchen Eigenthümlichkeit nicht im eigentlichen und vollen Sinne begreifen. Aber ebenſowenig läßt ſich dieſelbe ohne jede Wirkſamkeit begreifen; denn jede Einführung Gottes oder einer göttlichen Perſon in die Creatur kann nur durch eine von Gott ausgehende Wirkſamkeit hergeſtellt gedacht werden. Dieſe einführende Thätigkeit, die an ſich allen Perſonen gemeinſchaftlich, iſt eben darum auch jeder einzelnen in ihrer Totalität eigen und kann ſomit jeder einzelnen ebenſogut wie allen zuſammen beigelegt werden.

Wenn daher wirklich eine specielle Einführung einer ausgehenden Person stattfindet, so kann ich die Thätigkeit, wodurch dieselbe zu stande kommt, ebensogut der producirenden Person zuschreiben wie der ausgehenden. Im ersten Falle sagen wir, daß die producirende Person die ausgehende in die Creatur hineinlege, sie der Creatur gebe; im zweiten, daß die ausgehende Person von der producirenden in die Creatur, der sie sich selbst gegenwärtig macht, sich selbst hinbegebe, zu derselben komme. Und nehmen wir dann, da beides zugleich wahr ist, beides zusammen, daß nämlich die ausgehende Person zugleich in die Creatur hineingegeben wird und sich selbst hineinbegibt, dann haben wir den Vollbegriff der sendenden Thätigkeit. Denn weder ein bloßes Hingeben einer Sache, die sich nicht selbst bewegt, noch ein bloßes Kommen, ohne daß ein anderer als Urheber des Kommens mitgedacht wird, erfüllt den Begriff der Sendung; sondern bloß die Hingabe, mit der ein selbständiges Hingehen des Hingegebenen verbunden ist, nennen wir Sendung im activen Sinne, und nur dasjenige Kommen eines Wesens, welches die Hingabe, die Urheber-schaft eines andern einschließt, bezeichnen wir als Sendung im passiven Sinne, beziehungsweise als Erfüllung der Sendung.

Nun aber müssen wir zusehen — und das ist die Hauptsache —, worin denn eigentlich der Terminus, das Product der sendenden, resp. der die Sendung auswirkenden Thätigkeit bestehe. Das Product ist, wie schon gesagt, die Einführung der betreffenden Person in die Creatur, das Sein derselben in der Creatur, und zwar ein solches Sein, daß es der gesandten Person eigenthümlich, nicht ihr mit den sendenden gemeinschaftlich ist.

Daß dieses besondere Sein nicht eine bloße Gegenwart der Kraft und der Wirksamkeit nach sein kann, wurde schon bewiesen, und die Annahme einer bloß derartigen Gegenwart würde uns im Zirkel herumführen. Wie kann also sonst eine göttliche Person für sich allein auf eine besondere Weise in der Creatur sein und in dieselbe eingeführt werden?

Es kann dies schon dadurch geschehen, daß die Person durch irgend ein Sinnbild (wie der Heilige Geist durch die bei der Taufe im Jordan erscheinende Taube) in ihrem hypostatischen Charakter sich darstellt, d. h. dargestellt wird durch ihre eigene Thätigkeit und durch die Thätigkeit derjenigen Personen, von denen sie selbst ausgeht. Denn wenn eine geschaffene Person den Heiligen Geist bloß unter einem von ihr verfertigten oder bereits vorhandenen Bilde der Taube sich selbst oder andern vorstellen wollte,

so würde man nicht sagen und nach dem Vorhergehenden auch nicht sagen können, daß der Heilige Geist gesandt werde — gesandt werden kann er ja nur von denjenigen Personen, bei denen er ist und denen er angehört; hier aber würde er vielmehr gesucht von denen, die ihn nicht bei sich haben und ihn sich erst zu vergegenwärtigen wünschen.

Diese Art von Sendung ist zwar eine der gesandten Person hypostatisch eigenthümliche — denn jede Person hat etwas Eigenthümliches, welches durch einen besondern Begriff aufgefaßt und so auch durch ein besonderes Bild dargestellt werden kann —, aber auch nur eine symbolische, da die göttliche Person hier nur durch ein sie vorstellendes sinnliches Symbol der Creatur vergegenwärtigt wird, obgleich jene Person, wie z. B. der Heilige Geist in der Taube, im Symbol auch substantiell wohnt, wegen ihrer Allgegenwart.

In der Regel nennt man die symbolische Sendung schlechtweg die sichtbare Sendung, weil das Symbol, um für uns Symbol zu sein, etwas Sichtbares sein muß, oder auch äußere Sendung im Gegensatz zu derjenigen, welche in das Innere unserer Seele ausläuft. Sichtbar im vollsten Sinne und zugleich äußerlich ist aber auch die realste Sendung des Sohnes Gottes durch die Incarnation; somit bezeichnen diese Ausdrücke nicht speciell und ausschließlich die erste Art von Sendung, die wir besprachen.

Dieselbe ist ihrer Natur nach offenbar noch sehr unvollkommen, da eine bloß symbolische Vorstellung doch nicht eigentlich ein Sein des Vorgestellten im Bilde genannt werden kann; das Vorgestellte ist im Bilde bloß für denjenigen, welcher das Bild sieht und es mit seinem Ideale in Verbindung bringt. Daher hat diese Art von Sendung auch ihren Zweck nicht in sich selbst; wo sie vorkommt, dient sie nur dazu, die andern Arten von Sendung, die in sich selbst abschließen, zu begleiten und sinnlich zu veranschaulichen. So sollte die Taube bei der Taufe am Jordan die Verbindung des als Träger der menschlichen Natur gesandten Sohnes Gottes mit seinem himmlischen Vater im Heiligen Geiste veranschaulichen¹, die

¹ Die Taube ist das zarteste und lebendigste Symbol des Heiligen Geistes; durch ihre Gestalt und Farbe stellt sie uns die Reinheit und Lieblichkeit, durch ihren schnellen und ruhigen Flug die lebhafteste und doch friedliche Bewegung desselben, durch ihre Seufzer den Ausdruck der unendlichen Liebe dar, den wir im Heiligen Geiste erkannt haben. Und wie sie bei der Taufe am Jordan räumlich zwischen dem Vater und seinem menschengewordenen Sohne schwebte, von jenem zu diesem herabsteigend, so schwebt der Heilige Geist in der Ewigkeit kraft seiner Beziehung zu beiden über und zwischen Vater und Sohn, beide in sich zu seliger Umarmung führend, ihre Liebe krönend und vollendend.

symbolische Sendung des Heiligen Geistes am Pfingsttage — unter dem Bilde des brausenden Windes und der feurigen Zungen — seiner innern Sendung in die Herzen der Apostel als Folie dienen. Die beiden letztern Arten der Sendung — in der Incarnation und in der Gnade — können wir daher im Gegensatz zur symbolischen reale, wirkliche Sendungen nennen, obgleich auch unter ihnen die zweite noch einige Analogie mit der symbolischen Sendung hat. Denn auch sie bringt nicht so sehr eine reale Einheit der gesandten Person mit der geschaffenen Natur hervor, als vielmehr eine Erscheinung der erstern in der letztern, aber eine so unmittelbare, so reale Erscheinung, daß darin zugleich eine überaus innige Verbindung der göttlichen Person mit der Creatur gegeben ist.

§ 28. Die reale Sendung der göttlichen Personen in der heiligmachenden Gnade. Erste Art dieser Sendung durch Ein- und Ausprägung der ausgehenden Personen.

Ein wahres Sein, eine wahre Gegenwart einer einzelnen göttlichen Person in der Creatur kann nach dem Gesagten nur durch eine von ihr und den übrigen göttlichen Personen gemeinsam hervorbrachte Wirkung gedacht werden. Von der Natur dieser Wirkung hängt es ab, ob man sagen könne, daß die betreffende göttliche Person als solche, d. h. in ihrem göttlichen und in ihrem hypostatischen Charakter, in die Creatur eingeführt werde, resp. als von einer andern ausgehend sich einführe. Nicht jede Wirkung ist dazu geeignet. Obgleich man auch in den natürlichen Wirkungen Gottes in etwa einen Reflex der ewigen Ausgänge wahrnehmen und sie als Ausfluß der in der Zeugung des Sohnes und der Hauchung des Heiligen Geistes ursprünglich sich bethätigenden Weisheit und Güte Gottes betrachten kann, so werden doch hier die Personen nicht in ihrem specifisch göttlichen Charakter der Creatur mitgetheilt, in dieselbe hinein gebildet oder ausgegossen. Eher geschähe das schon durch die sogen. *gratiae gratis datae*, bei deren Mittheilung die Heilige Schrift schon öfter von einer Mittheilung und Innewohnung des Heiligen Geistes spricht; aber sie thut dies nicht im strengen und vollen Sinne des Wortes. Nicht einmal bei der Mittheilung der auf die heiligmachende vorbereitenden actuellen Gnaden kann man in diesem Sinne von der Sendung des Heiligen Geistes reden. Ueberall haben wir hier nur eine Präsenz der göttlichen Person der Kraft und Wirksamkeit nach, *secundum virtutem*, und darum auch nur *secundum appropriationem*.

Erst da, wo sich die Kraft und Wirksamkeit der göttlichen Personen in besonders erhabener Weise offenbart, nämlich in einer Wirkung, durch

welche die ſpecifiſch göttlichen Vorzüge einer Perſon der Creatur mitgetheilt werden und ſo, eben in dieſer Mittheilung, der Ausgang der betreffenden Perſon nach ſeinem ſpecifiſch göttlichen Charakter in der Creatur nachgebildet wird, wo alſo dieſe Perſon als ein Siegel erſcheint, das, der Creatur eingebrückt, in ſeiner göttlichen und hypſtatiſchen Eigenthümlichkeit ſich in ihr ausprägt, — erſt da kann man im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes ſagen, daß ſie, die Perſon ſelbſt, nicht bloß eine irgendwie aus ihr derivirte Gabe, in die Creatur hineingelegt, der Creatur gegeben werde, in ihr ſich offenbare und gegenwärtig ſei; daß ſie nicht durch irgend welchen Ausfluß ihrer Kraft, ſondern durch einen in ſeinem urſprünglichen Charakter, gleichſam in demſelben Bette verbleibenden Erguß der Strömung, in der ihr ewiger Ausgang ſich vollzieht, in die Creatur eintrete — alſo ſelbſt in die Creatur geſendet werde.

Alles das geſchieht aber in der heiligmachenden Gnade — und in ihr allein. Das haben wir früher ſchon erklärt und bewieſen, als von dem Wilde der Trinität und der trinitariſchen Productionen die Rede war; denn eben die Nachbildung der ewigen Productionen ergibt in ihrem Anſchluffe an die letztern und in ihrer Verbindung mit denſelben eine continuirliche Fortbildung und Einführung derſelben in die Creatur.

In der Ausgießung der übernatürlichen göttlichen Liebe, der caritas, in unſere Herzen wird der im Heiligen Geiſte ſich vollziehende innere Erguß der Liebe zwiſchen Vater und Sohn nach außen hin nachgebildet und fortgeſetzt, ſo daß wir nicht nur ſagen können, die Liebe werde uns gegeben und in uns ausgegoffen, ſondern auch der Heilige Geiſt ſelbſt werde in dieſer Liebe uns gegeben und in uns ausgegoffen; oder vielmehr eben dadurch, daß der Heilige Geiſt, der Strom der göttlichen Liebe, in unſere Seele hineingegeben, in ſie hineingelenkt wird, kommt der Ausfluß derſelben, der habitus und der actus der caritas, in unſer Herz ¹.

¹ Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis (Rom. 5, 5). — In hoc cognoscimus, quoniam in eo manemus et ipse in nobis, quoniam *de Spiritu* suo dedit nobis (1 Io. 4, 13), in der caritas nämlich. Dahin gehören alle Stellen, welche ausdrücken, daß der Heilige Geiſt in uns lebe oder daß wir in ihm leben, als wenn er ſelbſt der in uns wohnende Lebensodem wäre. So Rom. 8, 9: Vos autem in carne non estis, sed in Spiritu, si tamen Spiritus Dei habitat in vobis. Si quis autem Spiritum Christi (den Geiſt der Liebe) non habet, hic non est eius. — Ib. v. 14. 15: Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. Non autem accepistis Spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis (sc. in caritate filiali), in quo clamamus: Abba, Pater. — 1 Cor. 2, 12: Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed Spiritum, qui ex Deo est.

Ebenso wird in der Mittheilung des übernatürlichen göttlichen Lichtes und des Abglanzes der göttlichen Natur an unsere Seele, also in der Einprägung des übernatürlichen Ebenbildes Gottes, auch der ewige Abglanz des Vaters auf uns übergestrahlt, indem sein consubstantiales Ebenbild, der Sohn, unserer Seele eingepägt und in uns wiedergeboren wird durch eine Nachbildung und Ausbreitung der ewigen Production. Somit wird hier der Sohn Gottes selbst in seiner göttlichen und hypostatischen Eigenthümlichkeit in die Creatur hineingelegt, als das Siegel ihrer Gottesebenbildlichkeit, durch dessen Eindruck die Creatur ihm selbst gleichförmig wird, durch dessen Gemeinschaft sie die Würde und die Herrlichkeit der Kinder Gottes empfängt¹.

Das Hinüberschlagen der im Heiligen Geiste auflohernden göttlichen Liebesflamme in die Creatur durch Entzündung einer ähnlichen Flamme, und das Hinüberstrahlen der im Sohne erglänzenden göttlichen Herrlichkeit in die Creatur durch Verbreitung eines ähnlichen Abglanzes — diese beiden Bilder geben uns die lebendigste Anschauung der beiden göttlichen Sendungen, als der Fortsetzungen der ewigen Ausgänge und des Eintretens dieser letztern in die Creatur.

Beim Heiligen Geiste insbesondere wird der äußere Ausgang als Fortsetzung des innern am geeignetsten ausgedrückt, wenn gesagt wird, daß der Vater und der Sohn ihn der Creatur einhauchen, wie die Väter in höherem Sinne die Worte der Genesiß: „Und Gott hauchte in sein Angesicht den Odem des Lebens“, auslegen.

Das eben Gesagte würde allein schon genügen, uns in der Mittheilung der Gnade eine wirkliche Sendung der göttlichen Personen erblicken zu lassen. Kraft derselben sind nämlich der Sohn und der Heilige Geist in ihrem Unterschiebe vom Vater und voneinander in der Creatur gegenwärtig durch ein aus jedem von ihnen besonders ausgeprägtes Bild, aber durch ein so lebendiges und vollkommenes Bild, daß es weit über das

¹ Filloli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis (Gal. 4, 19). — Formatur Christus in nobis ineffabiliter, non ut creatus in creatis, sed ut increatus ac Deus in creata et facta natura, ad suam imaginem transformans per Spiritum et ad dignitatem creaturæ superiorem creaturam, id est nos, transferens (*Cyr. Alex.*, Dial. de Trinit. [ed. Aub.] l. 4, p. 580). Cf. *Ambros.*, De fide l. 5, c. 7. — Christum habitare per fidem in cordibus vestris (Eph. 3, 17). Der Sohn Gottes als Verbum wohnt aber natürlich nur dann durch das Licht des Glaubens in uns, wenn der Glaube in der Liebe sich lebendig erweist. Denn, sagt der hl. Thomas (p. 1, q. 43, a. 5 ad 2): Filius est Verbum, non quaecumque, sed spirans amorem. Unde Augustinus dicit (De Trinit. l. 9, c. 10): Verbum autem, quod insinuare intendimus, cum amore notitia est.

bloße Symbol erhaben ist. Mit diesem Bilde sind sie zugleich so innig verbunden, daß sie nicht bloß für unsere Gedanken durch die Beziehung der Ähnlichkeit, sondern wirklich mit ihrer Substanz und Persönlichkeit in ihm wohnen; und auch das nicht bloß aus dem allgemeinen Grunde, weil sie als Gott überall gegenwärtig sind, sondern weil sie in einem so vollkommenen Abdrucke und Ausflusse ihrer innersten, eigenthümlichsten Vollkommenheiten und Ursprünge, wie das Siegel in seinem Abdrucke, gegenwärtig sein müssen, auch wenn sie nicht sonst schon aus einem allgemeinen Grunde überall der Substanz nach gegenwärtig wären; ja sie können nicht einmal, wie das materielle Siegel nach geschobenem Abdrucke, aus dem unmittelbaren Contacte des Abbildes entfernt gedacht werden, weil dasselbe, wie nur aus ihnen, so auch nur in ihnen Bestand hat.

Indessen haben wir, um dem Sinne der Schriftlehre und den Anschauungen der heiligen Väter und der Theologen vollkommen zu entsprechen und die ganze Wahrheit darzulegen, in der Mittheilung der heiligmachenden Gnade noch eine weitere Rücksicht hervorzuheben, die uns noch eine andere Art der innern Sendung der göttlichen Personen darstellen wird. Diese letztere ist aber mit der oben besprochenen ersten wesentlich verbunden und so innig verwoben, daß sie in den Ausdrücken der Heiligen Schrift und der heiligen Väter oft nur mit Mühe oder gar nicht von derselben zu unterscheiden ist. In der That bildet sie mit ihr ein untheilbares organisches Ganze. Um aber dasselbe in seiner vollen Größe und Schönheit zu verstehen, müssen wir die einzelnen Glieder, ohne sie aus ihrer engen Verbindung zu lösen, vielmehr auf den Grund derselben eingehend, in ihren Unterschieden genau ins Auge fassen.

§ 29. Zweite Art der realen Sendung¹.

Die Hineinbildung der göttlichen Personen und ihrer Ausgänge in die vernünftige Creatur durch die Mittheilung der Gnade ist keine todte, sondern eine durchaus lebendige, eine geistig lebendige; sie besteht in den habitus und den Acten der übernatürlichen Erkenntniß und Liebe. Deshalb werden die göttlichen Personen gerade vermittelt der oben erklärten Sendung der vernünftigen Creatur auch gegenwärtig als Gegenstand eines

¹ Die Väterstellen, auf denen vorliegende Entwicklung beruht, finden sich in reicher Auswahl bei Petavius (De Trinit. l. 8) und Thomassin (De incarnatione l. 6), sowie bei Kleutgen (Theologie der Vorzeit Bd. II: Von der unerschaffenen Gnade).

lebendigen, überaus innigen Besizes und Genusses, und das ist die zweite Art von Sendung. Es ist diejenige, welche gewöhnlich von der scholastischen Theologie am meisten betont wird, und welche in der Schrift wohl zunächst und vorzüglich gemeint ist, wenn sie sagt, daß der Heilige Geist insbesondere als die *arrha* unserer Erbschaft gegeben werde. Denn geben heißt doch zunächst, einem andern etwas zum Besiz überliefern; in Besiz gibt man aber nur etwas zum Gebrauche oder zum Genuße. Zum Gebrauche können uns die göttlichen Personen nicht gegeben werden, also zum Genuße, und der Genuß kann hier nur stattfinden durch Erkenntniß und Liebe¹. Wie aber geschieht nun diese Sendung, daß ein reales, substantiales und hypostatisches Eintreten des Sohnes und des Heiligen Geistes in unsere Seele dabei gedacht werden muß?

Indem Gott uns huldvoll zu seinen Kindern annimmt und uns durch die Gnade der Kindschaft, die als Theilnahme an der göttlichen Natur etwas überaus Reales ist, in der realsten und innigsten Weise mit sich verbindet, schenkt er uns auch sich selbst, sein eigenes Wesen, zum Gegenstande unseres Genusses. Denn an keinem andern Objecte können sich die göttlichen Lebenskräfte, die in der Gnade der Kindschaft enthalten sind, ausgiebig bethätigen; sie müssen das zum Objecte haben, worin das Leben Gottes selbst pulst. Dieses Object muß aber auch jenen Kräften nahe gebracht werden, in ähnlicher Weise, wie es dem innern Leben Gottes selbst unmittelbar, substantiell gegenwärtig ist. Und so muß das göttliche Wesen selbst, welches der Gegenstand unseres Genusses sein soll, jenen Kräften nicht bloß von ferne gezeigt werden, sondern wirklich in ihnen gegenwärtig sein, so zwar, daß es, wenn es nicht schon ohnehin überall gegenwärtig wäre, aus diesem Grunde und zu diesem Zwecke substantiell in die Creatur hineingelegt werden müßte.

¹ Cf. S. Bonav. in 1, dist. 14, 2, q. 1: Respondeo dicendum, quod dare est ad aliquid habendum vel possidendum. Habere autem aliquid vel possidere est, cum aliquid est in facultate habentis vel possidentis. Esse autem in facultate habentis et possidentis est esse praesto ad fruendum vel utendum. Perfecta autem possessio est, cum homo habet illud, quo possit uti et quo possit frui. Sed recte frui non est nisi Deo. . . . Auf den Einwand, daß nur die geschaffene Gnade gegeben zu werden scheine, wenn es heiße, die göttlichen Personen würden uns geschenkt secundum donum gratiae gratum facientis, antwortet der hl. Thomas (pars 1, q. 43, a. 3 ad 1): Per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc, quod libere non solum dono creato utatur, sed ut ipsa persona divina fruatur. Et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiae gratum facientis, et tamen ipsa persona divina datur.

In Bezug auf den vollkommenen Genuß des göttlichen Wefens im jenseitigen Leben, in der seligen Anschauung, ist das bei den Theologen ausdrückliche Lehre. Nur durch eine überaus innige Gegenwart der Substanz Gottes in der Seele läßt sich die Anschauung derselben erklären. Aber auch der unvollkommene Genuß im diesseitigen Leben verlangt die wirkliche Gegenwart des zu genießenden Objectes, da er nur dem Grade, nicht dem Wesen nach von dem vollkommenen sich unterscheidet. Der Apostel deutet das klar an, indem er nicht bloß von einem pignus (Pfand), sondern von einer arrha (Angeld) unseres zukünftigen Besizes spricht; die arrha ist nämlich schon ein Antheil des verheißenen Lohnes, und so muß hier die arrha zwar eine weniger vollkommene und innige, aber doch eine wahre und wirkliche und, im Vergleich mit jeder andern außerhalb der Gnade liegenden, eine überaus innige und singuläre Gegenwart der göttlichen Substanz in der Seele sein.

Diese Gegenwart des göttlichen Wefens in der Seele und die durch die Gnade vollzogene reale Verbindung der letztern mit Gott, worauf jene beruht, bewirken, daß wir Gott genießen nicht als einen außer uns liegenden, uns nicht angehörenden Gegenstand, sondern als einen solchen, der wahrhaft und wirklich in uns und unser eigen ist; als solchen erfassen und umarmen wir ihn wirklich durch unsere Erkenntniß und Liebe.

Real und substantial ist also diese Einkehr Gottes in unsere Seele ohne Zweifel; aber ist sie auch eine hypostatische, derart nämlich, daß die einzelnen Personen, die ausgehenden namentlich, in ihrem hypostatischen Charakter, jede auf eine besondere Weise, der Seele gegenwärtig und gegeben werden? Denn darauf gerade kommt es an, wie wiederholt hervorgehoben wurde; sonst fehlte eben das wichtigste Moment der eigentlichen Sendung, das formell von ihrem ewigen Ausgange abhängige, an denselben sich anschließende besondere Auftreten der gesandten Personen. Wie kann man also hier dem Sohne und dem Heiligen Geiste eine von ihrem ewigen Ausgange, ihrem hypostatischen Charakter bedingte besondere Gegenwart anweisen?

Da Gott durch die Gnade überhaupt in seinem ganzen Wesen Gegenstand unseres Besizes und Genusses wird, so kommen offenbar alle drei Personen zu uns und geben sich uns hin, insofern sie eins sind mit dem Wesen und im Wesen unter sich. Aber es können doch immerhin die einzelnen Personen, auch insofern sie voneinander unterschieden sind, und namentlich insofern eine von der andern ausgeht, sich uns zum Besitze und Genusse darbieten, so zwar, daß die ausgehende von der producirenden uns zum

Besitz und Genuße dargeboten wird, aber eben darum auch in sich ihren Urheber uns zum Besitze und Genuße darstellt.

In dieser Weise also kommt der Heilige Geist in unsere Seele und wird in ihr gegenwärtig formell als das, was er in seiner Person ist, nämlich als der Erguß und das Pfand der Liebe des Vaters und Sohnes; infolgedessen auch als Erguß und Pfand der väterlichen Liebe, womit der Vater uns als seine Adoptivkinder in seinem eingebornen Sohn liebt, als das osculum des Vaters und des Sohnes, das wir im Innersten unserer Seele empfangen. Und indem wir den solchergestalt in uns gegenwärtigen Heiligen Geist in dieser seiner Eigenschaft erkennen und lieben und durch die Liebe über seinen Besitz uns freuen, erwidern wir den Ruß Gottes und verkosten seine unaussprechliche Süßigkeit¹; so umfassen wir ferner in ihm und durch ihn den Sohn und den Vater, die ihn uns als das Pfand ihrer Liebe und Seligkeit gesandt haben; an ihm und durch ihn erhebt sich unser Gedanke und unsere Liebe zum Genuße derjenigen Personen, von denen er ausgegangen ist.

Schon bei der vorigen Art der Sendung hatten wir den Heiligen Geist als das donum Dei erkannt, welches uns nach dem Worte des Heilandes gegeben wird als Quelle eines lebendigen, zum ewigen Leben sprudelnden Wassers²; denn das ist der Heilige Geist insbesondere, als der Vollerguß des innern göttlichen Lebens, der uns sein Leben mittheilt. Hier aber ist er donum, insofern er uns als besonderes Object unseres übernatürlichen Lebens geschenkt wird. Dort ist er donum als Kanal der übernatürlichen Gnade und Liebe, wodurch wir der göttlichen Natur theilhaft und Adoptivkinder Gottes werden; hier, insofern Gott seine väterliche Liebe selbst, dieselbe Liebe, womit er seinen eingebornen Sohn liebt, uns nicht nur zuwendet und fruchtbar in uns sein läßt, sondern auch dieselbe in dem Pfande, worin er culminirt, in uns niederlegt. In beiden Beziehungen, besonders aber in der letztern, ist der Heilige Geist das donum hypostaticum, als welches die Theologen, wie wir früher gesehen haben, ihn betrachten, wenn sie den Namen donum (oder vielmehr die donabilitas) als ein proprium des Heiligen Geistes hervorheben.

¹ *S. Ambros.*, De Isaac et anima c. 3: Per osculum adhaeret anima Deo, per quod sibi transfunditur Spiritus osculantis; sicut etiam il, qui se osculantur, non sunt labiorum praelibatione contenti, sed spiritum suum sibi invicem videntur infundere. Illa (anima) osculum poposcit: Deus se ei totus infudit. Cf. *S. Bernard.*, In Cant. serm. 8, n. 2: Osculari ab osculo . . . non est aliud, nisi infundi Spiritu Sancto.

² Joh. 4, 10; vgl. 4, 14.

Häufig denkt man sich bei der Bezeichnung des Heiligen Geistes als *donum hypostaticum* bloß dieses, daß durch ihn als Ideal und Motiv uns eine von ihm selbst verschiedene Gabe zugewandt werde, insofern nämlich, wie wir das selbst früher erklärt haben, der Heilige Geist als Urbild (Ideal) des uns mitgetheilten Ausflusses der göttlichen Liebe (der *caritas creata*) und als Motiv der Mittheilung der übernatürlichen Gnade überhaupt, welche die *caritas creata* in sich begreift, gedacht werden muß¹. In ersterer Hinsicht involvirt, wie gezeigt wurde, die Sendung des Urbildes in seinem Nachbilde eine wirkliche, wesentliche und hypostatische Einwohnung. Aus der zweiten Beziehung des Heiligen Geistes zur *caritas creata*, nämlich als Motiv ihrer Verleihung, folgt allerdings nicht sofort und ohne weiteres die Nothwendigkeit seiner hypostatischen Einwohnung; denn wenn ich aus Liebe jemand eine Gabe mittheile, dann theile ich ihm in der Gabe zwar auch meine Liebe mit, aber doch nicht so, daß ich diese Liebe, wie die Gabe, in ihn wirklich hineinlege. Allein bei der Liebe, die Gott uns zuwendet, liegt die Sache anders. Wir besitzen diese Liebe nicht bloß in dem allgemeinen Sinne, wie wir sagen, daß jeder, der geliebt wird, die Liebe des andern besitze. Wir besitzen sie in ihrem substantiellen Wesen und in ihrem hypostatischen Ausfluß substantiell in uns. Wir besitzen sie als solche, die nicht bloß andere Gaben, sondern sich selbst als eine besondere Gabe uns zuwendet und in uns hineinlegt. Dieselbe Liebe, womit der ewige Vater seinen Sohn liebt, ist in ihrem innern Wesen und mit ihrem innern Ergüsse, wie im Sohne selbst, so auch in uns als unser Eigenthum und ruht auf uns: „Damit die Liebe, womit du mich geliebt hast“, sagt der Sohn zum Vater, „in ihnen sei“²; und der Apostelfürst lehrt in diesem Sinne, daß der Geist Gottes auf uns ruhe. Der Geist Gottes ruht nämlich auf uns, insofern die väterliche Liebe Gottes, deren Erguß er ist, in uns wohnt³.

¹ Beßteres haben wir in § 24 gesehen. Manche Theologen scheinen die Eigenschaften des Heiligen Geistes als *donum* geradezu darauf zu beschränken, daß er die *ratio dandi*, der Grund, warum uns Gott die Gaben zuwendet, sei. Auch das ist er eigentlich nur in Bezug auf die übernatürlichen Gaben. Aber damit allein ist überhaupt keine Sendung, geschweige denn eine reale, substantiale und hypostatische ausgesprochen.

² Io. 17, 26: *Ut dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit, et ego in ipsis.* — 1 Petr. 4, 14: *Si exprobramini in nomine Christi, beati eritis, quoniam quod est honoris, gloriae et virtutis Dei, et qui est eius Spiritus, super vos requiescit.*

³ Cf. *Lud. de Ponte*, *Expositio moralis et mystica in Cant.* p. 75; ein Werk, überreich an den tiefsten und zartesten theologischen Ideen, unstreitig eines der besten, die je über das Hohelied und die erhabenen Geheimnisse der mystischen

So ist der Heilige Geist in sich selbst, nicht bloß in seinen Gaben, obgleich unter Voraussetzung und mit Einschluß derselben — denn nur durch solche kann er mit uns verbunden werden, nur durch solche können wir ihn besitzen und genießen —, in vollster Wahrheit ein *donum increatum et hypostaticum*; so ist diese Eigenschaft für ihn eine wahre Eigenthümlichkeit, durch die er sich von den andern Personen unterscheidet, obgleich seine Schenkbarkeit darin wurzelt, daß er eben das Pfand und die Gabe in der ewigen Liebe zwischen Vater und Sohn ist.

Ebenso ist er in dieser Eigenschaft in Wahrheit und in besonderer Weise der Paraklet, als welchen ihn der Sohn Gottes verheißen, als welchen die Kirche ihn so zärtlich verehrt. Alles, was Gott uns gegeben, gibt er uns zum Troste, damit wir uns daran freuen, erquiden und in unserem Elende trösten. Was tröstet uns aber mehr als das Bewußtsein, daß wir von Gott mit väterlicher Liebe im Heiligen Geiste geliebt werden, und als der Besitz derjenigen Gaben, in denen sich diese väterliche Liebe uns mittheilt? Sie theilt sich uns mit erstens, indem sie den Heiligen Geist als die Quelle der kindlichen Liebe zum Vater in uns ausgießt, zweitens aber und noch mehr, indem sie uns den eigenen Geist des Vaters zum Besitze schenkt. Folglich ist der Heilige Geist in seiner Person kraft seines Ursprunges ebenso wahrhaft und eigenthümlich Paraklet, wie er kraft desselben das Pfand der Liebe zwischen Vater und Sohn und das *donum hypostaticum* ist.

Nicht minder wird der Sohn unserer Seele gegenwärtig als das, was er in seiner Person ist, als der Abglanz und das Ebenbild der Herrlichkeit des Vaters, von dem er ausgeht. Kraft seines Ausganges ist er der vollkommene, adäquate Abdruck seines Vaters; als solcher wird er der begnadigten Seele im innersten Grunde ihres Wesens dargeboten und dargelegt zum Besitze und Genuße, damit wir in ihm und durch ihn die Herrlichkeit des Vaters erkennen und genießen. Das Wesen des Vaters und die in ihm liegende Herrlichkeit brauchen wir nicht erst durch den Sohn zu erfassen. Aber der Vater als Vater und die Herrlichkeit, die er als solcher hat, tritt uns nur nahe im Sohne und durch den Sohn. Daher sagen die Theologen nicht nur mit Appropriation, sondern auch

Theologie geschrieben worden. Obgleich leider weit weniger bekannt als die berühmten Betrachtungen desselben Verfassers, scheint es uns dieselben an Gehalt und Schönheit noch weit zu übertreffen. Die ganze Innigkeit und Tiefe, verbunden mit der Klarsten, gebiegensten und reichsten theologischen Erkenntniß, wie sie die Blüthezeit der spanischen Theologie auszeichnet, finden sich hier vereint.

mit vollkommener Proprietät, daß wir Gott auf eine ganz vorzügliche Weiſe in Verbo, in dem Ausdrude ſeiner eigenen Erkenntniß, erkennen, wie wir ihn in dem Ausflusse ſeiner eigenen Liebe, im Heiligen Geiſte, liebend umfängen. In der großartigſten Weiſe iſt dies ausgeſprochen in den Worten des Apoſtels: „Gott, der durch ſein Wort aus den Finſterniſſen Licht hervorglänzen ließ, er ſelbſt iſt in unſern Herzen aufgeleuchtet zur hellen Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes im Angeſichte Chriſti Jeſu.“¹

Vollkommen wird natürlich dieſe Sendung der göttlichen Perſonen in unſere Seele erſt dann ſein, wenn auch der Genuß derſelben vollkommen ſein wird, wenn nämlich die göttlichen Perſonen wirklich, ſo wie ſie ſind, uns in ihrer realen Gegenwart unmittelbar erſcheinen; denn dann verkoſten wir vollkommen den Heiligen Geiſt in ſeiner ganzen Süßigkeit, dann ſchauen wir wahrhaft das ewige Wort und in ihm den Vater von Angeſicht zu Angeſicht.

Hier auf Erden ſind uns die Perſonen nur im Dunkel des Glaubens gegenwärtig; nur durch den Glauben zeigt ſich uns der übrigens in der realſten Weiſe gegenwärtige Heilige Geiſt als das in uns wohnende Pfand der göttlichen Liebe zu uns, durch deſſen geheimnißvolle Nähe ſich unſere Liebe zu Gott entzündet, an deſſen Beſitz ſich dieſelbe labt und erfreut. Nur im Glauben erkennen wir ferner den uns gegenwärtigen Sohn als das Ebenbild des Vaters. So beſtimmt und ſicher nun auch dieſe Glaubenserkenntniß iſt, und obgleich man mit dem Apoſtel ſagen darf, daß Chriſtus durch den Glauben in unſern Herzen wohnt: ſo kann ſie doch im Vergleich mit der wirklichen Anſchauung kaum ein Beſitz und Genuß ihres Gegenſtandes genannt werden, und ſo finden wir auch ſelten Andeutungen in der Heiligen Schrift, daß der Sohn in der Rückſicht, in der wir an dieſer Stelle die Sendung auffaſſen, auf Erden in uns geſandt werde. Um ſo öfter und entſchiedener wird dagegen die Sendung des Heiligen Geiſtes betont. Denn obgleich auch das Pfand der Liebe nur dann vollkommen beſeſſen und genoſſen wird, wenn man es vollkommen erkennt, ſo iſt doch bei ihm die vollkommene Erkenntniß nicht ſo weſentlich zum Genuſſe. Die Liebe kann ihren Gegenſtand umfängen und ſich an ſeinem Beſitze erfreuen, auch dann, wenn ſie ihn nicht ſieht, wenn ſie nur weiß, daß er da iſt. Und ſo können wir ſchon hienieden das in unſere Herzen

¹ 2 Kor. 4, 6. Zunächſt ſpricht hier der Apoſtel vom Sohne, wie er uns in der Incarnation entgegentritt. Aber durch den Menſchenſohn ſtrahlt die Herrlichkeit Gottes doch eigentlich nur inſofern in unſer Herz, als wir ihn durch den Glauben als Sohn Gottes und ſo in ihm den Vater erkennen und beſitzen.

niedergelegte Pfand der göttlichen Liebe zu uns mit unserer Liebe umfassen und uns an ihm erfreuen. Ja gerade der diesseitige Besitz und Genuß dieses Pfandes der göttlichen Liebe ist uns zugleich die Bürgschaft für den Vollbesitz und den Vollgenuß des Heiligen Geistes mit dem Sohne und dem Vater, den die in ihm verpfändete göttliche Liebe uns in der Ewigkeit schenken will; und der Heilige Geist selbst, als der von uns jetzt liebend umfangene, ist nach dem Apostel der ἀρραβών seiner selbst und der beiden andern Personen, insofern sie in der Ewigkeit gänzlich uns angehören sollen ¹. In diesem Sinne nennt der Apostel den uns geschenkten Heiligen Geist den „Geist der Verheißung, der das Unterpfand unserer Erbschaft ist“ ².

§ 30. Besondere Eigenthümlichkeiten der zweiten Art von Sendung beim Heiligen Geiste. Ihr Verhältniß zur Heiligung und Adoption der Creatur, sowie zur Einigung derselben mit Gott.

1. In Bezug auf den Heiligen Geist insbesondere spricht die Heilige Schrift und sprechen ebenso die heiligen Väter noch von einer der erklärten scheinbar gegenübergesetzten, aber im Grunde wesentlich mit ihr verwachsenen Art und Bedeutung seiner Gegenwart in unsern Herzen. Der Heilige Geist wird nämlich nach der Heiligen Schrift ³ auch in uns gesandt als in seinen ihm angehörigen, ihm geweihten Tempel, um also nicht bloß uns anzugehören, sondern um uns selbst zu besitzen als sein Eigenthum. Ist diese Art seiner Sendung auch eine reale, substantiale und hypostatische?

Real und substantial ist diese seine Gegenwart jedenfalls, denn in der Gnade sind wir mit ihm, wie er mit uns, in realer Weise, durch ein reales Band verbunden — die Angehörigkeit, der Besitz ist wesentlich ein wechselseitiger — und wenn der Heilige Geist durch die Gnade mit seiner göttlichen Substanz in uns wohnt als der Gegenstand unseres Besitzes, so wohnt er auch auf dieselbe Weise in uns als der Eigenthümer unserer Seele und unseres ganzen Wesens. Dieser Besitz unserer Seele ist ihm aber eben

¹ Der hl. Augustinus (sermo 13 de verbis Apostoli) sagt vom Heiligen Geiste: Qualis res est, si pignus tale est? Nec pignus, sed arrha dicendus est. Pignus enim quando ponitur, cum fuerit res ipsa reddita, pignus auferitur. Arrha autem de ipsa re datur, quae danda promittitur, ut, res quando redditur, impleatur quod datum est, non mutetur. ² Eph. 1, 14.

³ 1 Cor. 3, 16: Nescitis, quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis? — Ib. 6, 19: An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo, et non estis vestri?

deßhalb, in gewiſſer Beziehung wenigſtens, offenbar mit den beiden andern Perſonen gemeinſchaftlich; denn wir ſind Tempel Gottes ſchlechthin, nicht bloß des Heiligen Geiſtes allein. Daß der Beſitz dem Heiligen Geiſte appropriirt, angeeignet werde, hat gar keine Schwierigkeit, iſt vielmehr ſehr natürlich; denn wenn er die Umarmung des Vaters und des Sohnes iſt, in welcher beide gegenseitig ſich nicht nur hingeben, ſondern auch entgegennehmen, was iſt da natürlicher, als daß Vater und Sohn im Heiligen Geiſte, wie an die Creatur ſich hingebend, ſo auch die Hingabe der Creatur aufnehmend, die Creatur ſelbſt in Beſitz nehmend vorgeſtellt werden?

Indeſſen iſt die Ausdrucksweiſe der Heiligen Schrift und namentlich der heiligen Väter, wenn vom Tempel des Heiligen Geiſtes die Rede iſt, ſo ſtark und conſtant, daß wir, wenn immer möglich, hier an eine dem Heiligen Geiſte wirklich hypſtatiſch eigenthümliche Beſitznahme der Creatur denken müſſen. In der That glauben wir, daß ſich das auch ſehr gut denken läßt. Wenngleich die göttliche Subſtanz und Thätigkeit allen Perſonen gemeinſchaftlich iſt, ſo iſt doch der Beſitz der Subſtanz jeder Perſon eigenthümlich. Wie jede einzelne Perſon die göttliche Natur auf eine beſondere Weiſe beſitzt, ſo kann ſie auch eine geſchaffene auf eine ihr eigenthümliche Weiſe, und inſofern allein, beſitzen. Wir ſehen das beim Sohne in der Incarnation. Wenn hier der Sohn allein eine geſchaffene Natur zum phyiſchen Beſitze in ſich aufnimmt, ſollte dann nicht der Heilige Geiſt auf eine ſeiner Perſon eigenthümliche Weiſe durch einen minder vollkommenen und bloß moralischen Beſitz ein geſchaffenes Weſen in Beſitz nehmen können, ſo daß die übrigen göttlichen Perſonen jenes Weſen in dieſer beſtimmten Beziehung nicht unmittelbar, ſondern nur in ihm beſitzen, wie das bei dem Sohne und ſeiner Menſchheit der Fall iſt?

So wahr der Heilige Geiſt in ſeiner hypſtatiſchen Eigenthümlichkeit und kraft derſelben das Pfand iſt, worin und wodurch wir die andern Perſonen beſitzen und umfassen: ſo wahr muß er auch in ſeiner hypſtatiſchen Eigenthümlichkeit für dieſelben der Depositar ſein können, worin und wodurch ſie uns beſitzen; ſo wahr muß er, als von den andern Perſonen ausgehend, in uns wohnen können, als in ſeinem, ihm auf eine beſondere Weiſe eigenen Tempel, obgleich er dieſen Tempel nicht nur wegen der Einheit der Subſtanz, ſondern auch wegen ſeiner perſönlichen Relation zu den andern Perſonen nicht ohne ſie, vielmehr nur für ſie in Beſitz nehmen kann. So wahr ferner der Heilige Geiſt in ganz beſonderer Weiſe der

Gegenstand unserer besitzenden und genießenden Liebe ist, so wahr kann er auch in seiner Person der besondere Gegenstand des Cultus unserer dankbaren Liebe sein; ihm, in dem die übrigen Personen sich uns schenken, können und müssen wir auch uns zunächst hingeben und weihen zu seinem besondern Eigenthum, um in ihm und durch ihn dem Vater und dem Sohne anzugehören¹. Ja, nachdem der Heilige Geist als Pfand seiner väterlichen Liebe uns vom Vater geschenkt worden, können und sollen wir ihn auch als das einzig würdige Pfand unserer Gegenliebe dem Vater und dem Sohne darbringen; denn wie wir Gott dafür, daß er uns seinen Sohn in der Incarnation geschenkt, nicht anders würdig danken können, als wenn wir ihm diesen Sohn selbst zum Dankopfer darbringen: so können wir auch die Liebe, in welcher er uns den Heiligen Geist geschenkt, nur dadurch erwidern, daß wir diesen Geist selbst als das Pfand unserer Liebe ihm wieder schenken.

Es ist also klar, daß die beiden scheinbar entgegengesetzten Beziehungen der Hingabe und des Besitzergreifens miteinander verwandt sind. Beide zugleich sind in den herrlichen Worten des Hymnus ausgedrückt, wo es heißt: daß der Heilige Geist der süße Gast unserer Seele² sei; als Gast nimmt er von unserer Seele Besitz, aber als ein süßer Gast, der uns nur durch unsere Liebe besitzen will und dieser Liebe sich selbst zum süßen Genuße, zur seligen Umarmung darbietet.

Fassen wir nun diese Art der Sendung des Heiligen Geistes näher ins Auge, so werden wir in dem einen Mysterium viele verschiedene finden; wir werden namentlich den ganzen tiefen Sinn vieler Stellen der Heiligen Schrift und der Väter verstehen, denen sonst nur ein sehr vager und oberflächlicher Sinn untergelegt werden kann. Wir werden sehen, daß der Heilige Geist durch seine gastliche Einwohnung in unserer Seele auf höchst erhabene, wunderbare Weise nicht nur die *causa efficiens* und *exemplaris*, sondern auch in gewissem Sinne die *causa formalis* unserer übernatürlichen Heiligkeit, der Würde der Kindschaft Gottes und unserer Vereinigung mit den göttlichen Personen ist, wie mehrere der ausgezeichnetsten Theologen behauptet haben.

2. Beginnen wir mit der Heiligkeit. Wenn viele Väter dem Sinne nach, und manche gelehrte Theologen, wie Petavius, Lessius, Thomassin, ausdrücklich behaupten, der Heilige Geist sei in gewissem Sinne die *causa*

¹ Daher die alte Dogologie: Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto.

² Dulcis hospes animae (in hymn. Veni Creator).

formalis der Heiligkeit in den Creaturen, ſo wird damit die uns als Beſchaffenheit inhärende Heiligkeit nicht ausgeſchloſſen; auch wird nicht behauptet, daß der Heilige Geiſt mit dieſer Beſchaffenheit identiſch ſei; vielmehr wird ausdrücklichs das Gegentheil gelehrt. Die Heiligkeit als reale Beſchaffenheit unſerer Seele iſt die übernatürliche Reinheit und Güte, durch die ſie ein Abbild von der Heiligkeit der göttlichen Natur wird. Für die Eingießung dieſer Heiligkeit wird der Heilige Geiſt theils durch Aneignung (Appropriation), theils durch Proprietät als die wirkende und Idealurſache bezeichnet. Dieſe Heiligkeit iſt zugleich eine Diſpoſition für die Aufnahme des Heiligen Geiſtes als unſeres überaus heiligen Gaſtes, und die Seele heißt daher ihrerwegen auch in der Weiſe heilig, wie wir eine Kirche heilig nennen, wenn ſie durch heiligen Schmut und den Segen des Biſchofs für die Feier und die Aufnahme des heiligen Sacramentes vorbereitet iſt. Wie aber die ſo ſchon heilige Kirche durch die Einkehr des Allerheiligſten abermals geheiligt wird, ſo wird auch die durch den Gnadensſchmut ſchon heilige Seele abermals geheiligt durch die Einwohnung des Heiligen Geiſtes, durch den Heiligen Geiſt ſelbſt, mit dem ſie verbunden iſt, dem ſie angehört, und der ſich ihr geſchenkt hat. So ſagen ja auch die Theologen, daß die Menſchheit Chriſti formell nicht nur heilig ſei durch die ihr inhärende Beſchaffenheit der Heiligkeit, ſondern auch durch die ungeſchaffene Heiligkeit des Logos, dem ſie angehört. Obgleich nun in unſerem Falle die beſagte Einwohnung des Heiligen Geiſtes in der Wirklichkeit mit der heiligmachenden Gnade ſelbſt gegeben iſt, ſo läßt ſie ſich doch logiſch davon unterſcheiden, und ſo dürfen und müſſen wir hier die Heiligkeit, welche auf der Einwohnung des Heiligen Geiſtes beruht und die wir Heiligkeit der Weihe nennen wollen, von der durch die heiligmachende Gnade bewirkten Beſchaffenheit der Heiligkeit als einen ganz beſondern Vorzug unterſcheiden. Auf ähnliche Weiſe müſſen wir die erſtere von der letztern unterſcheiden, wie wir in Gott Vater und Sohn anders heilig nennen durch die ihnen inhärende Heiligkeit, welche ſie dem Heiligen Geiſte geben, und anders durch den Heiligen Geiſt ſelbſt, den ſie als von ihnen ausgehende Heiligkeit beſitzen. Wie der Heilige Geiſt aus der Heiligkeit des Vaters und Sohnes ausgeht, aber eben dadurch auch ihnen eigen bleibt: ſo geht er in die uns geſchenkte Heiligkeit durch ſeine Einwohnung mit hinein, wird auch uns eigen, nicht als inhärende Beſchaffenheit, ſondern als inwohnende Perſon.

Dieſe Heiligkeit der Weihe findet, wie ſchon angedeutet, ebenſowohl dadurch ſtatt, daß der Heilige Geiſt als Beſitzthum und Schatz, wie da-

durch, daß er als Gast und Eigenthümer in unserer Seele sich niederläßt. Denn das Gefäß, das einen heiligen, kostbaren Schatz bewahrt, wird dadurch nicht minder heilig als das Haus, in welches ein heiliger, erhabener Gast einkehrt, um es in Besitz zu nehmen.

3. Auf ähnliche Weise, wie der Heilige Geist, hypostatisch als Gabe und Besitzer in uns wohnend, uns heiligt, macht er uns auch zu Kindern, zu Adoptivkindern Gottes. Er thut dies zwar schon dadurch, daß er als Kanal die übernatürliche Gnade und Liebe in unsere Herzen ausgießt und so gleichsam in unserer Seele sein göttliches Leben fortführt; sagt doch der Apostel: „Die vom Geiste Gottes getrieben (beseelt) werden, die sind Kinder Gottes.“¹ Ja, gewöhnlich denken wir bei der Kinderschaft zunächst nur daran, daß der Mensch der Beschaffenheit und Gesinnung seiner Seele nach Gott auf übernatürliche Weise gleichförmig werde und so ein Abbild der göttlichen Natur und des göttlichen Lebens in sich trage.

Daß die der Seele inhärirende Gnade und Liebe hinreiche, den Menschen zum Adoptivkinde Gottes zu machen, kann niemand mit Fug und Recht läugnen. Wohl aber darf und muß man sagen, daß die Gnade und Liebe nicht bloß insofern, als sie die Seele Gott gleichförmig machen, sondern auch dadurch, daß sie den eigenen Geist Gottes zum Eigenthum und innersten Besitztum der Seele machen, die Würde der Kinder Gottes constituiren. Der Besitz und die Einwohnung des Heiligen Geistes gibt eben dieser Würde ihren höchsten Glanz und Werth. Denn gerade dadurch werden wir dem natürlichen Sohne Gottes am meisten ähnlich, daß wir nicht bloß ihm gleichförmig sind, sondern auch denselben Geist persönlich in uns besitzen, den er besitzt; ebenso erscheint unsere Verbindung mit dem himmlischen Vater darin am glänzendsten, daß er seinen eigenen Geist in uns niedergelegt hat. Daher nennt der Apostel den Heiligen Geist den „Geist der Adoption zur Kinderschaft, in dem wir rufen: Abba, Vater“², d. h. den Geist, wodurch sowohl unsere Adoption bewirkt, als auch das durch sie hervorgerufene Verhältniß der Kinderschaft constituit oder vielmehr besiegelt wird. Denn an einer andern Stelle sagt derselbe Apostel: „Weil ihr Kinder seid (und vollkommene Kinder sein sollt), sandte Gott (um diese Würde und dieses Verhältniß zu krönen und zu besiegeln) den Geist seines Sohnes in eure Herzen, der da ruft: Abba, Vater.“³ Die Einwohnung des Heiligen

¹ Röm. 8, 14.² Röm. 8, 15.³ Gal. 4, 6.

Geiſtes beſiegelt nämlich in uns auf ähnliche Weiſe das Verhältniß der Adoptivkindſchaft, wie der Ausgang deſſelben von Vater und Sohn das Verhältniß der natürlichen Sohnſchaft krönt und vollendet. Die Einwohnung ſelbſt nennt der Apoſtel daher auch geradezu eine Beſiegelung durch den Heiligen Geiſt: „Ihr ſeid beſiegelt mit dem Heiligen Geiſte der Verheißung, der das Pfand unſerer Erbschaft iſt.“¹

Wenn ſo der Heilige Geiſt ſelbſt in ſeiner Perſon als das Pfand der uns zugewandten väterlichen Liebe und der zu hoffenden Erbschaft durch ſeinen Beſitz und ſeine Einwohnung uns ſelbſt und unſer Verhältniß zum Vater beſiegelt; dann verſtehen wir auch den vollen Sinn der Worte: „in dem wir rufen“, und: „der in uns ruft: Abba, Vater“. Wir rufen zu Gott: Vater, und der Heilige Geiſt ruft es in uns ſchon dadurch, daß durch ihn die kindliche und vertrauensvolle Liebe zu Gott in uns ausgegoffen iſt. Aber dieſe Liebe hinwiederum ruft gerade deſhalb ſo ſtark und vertrauensvoll den Vaternamen, weil ſie im Heiligen Geiſte das höchſte Pfand der Vaterliebe beſitzt und umfängt; und der Heilige Geiſt ſelbſt ruft in uns vorzüglich dadurch, daß er durch ſeinen perſönlichen Beſitz uns dem Vater nahe bringt und uns das zärtlichſte Vertrauen zu ihm einflößt². Und inſofern er endlich durch ſeine Einwohnung der ganzen Liebe des ewigen Vaters uns würdig macht, iſt er auch in ſeiner Perſon der unaussprechliche Seufzer, der für uns die Liebe und die Wohlthaten des Vaters fordert, und an den wir unſere Bitten, wodurch wir nach der vollen Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes verlangen, anſchließen³. Denn eben „wegen ſeines in uns wohnenden Geiſtes“, ſagt der Apoſtel, „wird Gott auch eure ſterblichen Leiber beleben“⁴, d. h. ſie zum glorreichen, unſterblichen Leben erwecken und damit die volle Herrlichkeit der Kinder Gottes offenbaren.

¹ Eph. 1, 13. 14. Unter dem Siegel des Heiligen Geiſtes kann man auch den Abdruck deſſelben in unſerer Seele, die caritas und die gratia, verſtehen, wovon früher die Rede war; in ganz beſonderer Weiſe iſt dieſes ferner der ſacramentale Charakter, der uns als zur Gnade berufene Glieder Chriſti kennzeichnet und auszeichnet. An dieſer Stelle ſcheint aber der Apoſtel den Heiligen Geiſt ſelbſt in ſeiner Verbindung mit der begnadigten Seele als Siegel zu betrachten, da er nicht ſagt, daß wir vom Heiligen Geiſte oder durch den Heiligen Geiſt, ſondern mit ihm beſiegelt ſeien, und überdies ſeine Ausſage darauf ſtützt, daß der Heilige Geiſt in ſeiner Perſon das Pfand (die arrha) unſerer Erbschaft ſei.

² Eph. 2, 18: Habemus ambo (Iudaei et gentes) accessum in uno Spiritu ad Patrem.

³ Rom. 8, 26: Sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. ⁴ Röm. 8, 11.

4. Selbstverständlich ist der Heilige Geist das Siegel unserer Gotteskindschaft, nicht bloß insofern Gott als unser Vater uns angehört, sondern auch insofern wir als seine Kinder ihm angehören, auf ähnliche Weise, wie bei Gott selbst der Vater nicht nur dem Sohne, sondern auch der Sohn dem Vater im Heiligen Geiste angehört. So ist er denn auch, wie in der Trinität durch seinen Ausgang von Vater und Sohn das Band und Siegel der absoluten Einheit beider, bei uns durch seine Einfuhr das Band und Siegel derjenigen Einheit, welche wir als Adoptivkinder Gottes mit ihm haben sollen. Darum hatte der Sohn Gottes selbst den Vater gebeten, als er sprach: „Ich bitte, daß alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie in uns eins seien.“ Und damit das geschehe, damit wir so eins seien, wie er und der Vater, und „vollkommen eins seien“, fügt er hinzu, habe er uns die Herrlichkeit gegeben, die er vom Vater empfangen, und erklärt den Organismus der Einheit dadurch, daß er in uns sei und der Vater in ihm¹. Wenn wir aber eins sind im Vater und Sohne, dann sind wir eben eins im Band dieser Einheit, im Heiligen Geiste, und wenn der Sohn wahrhaft in uns ist, dann ist er es eben in seinem Geiste, der uns mit ihm und dem Vater zugleich verbindet.

Wie aber die Seele als Kind Gottes durch den Heiligen Geist besiegelt und mit Gott dem Vater verbunden wird, wie der Heilige Geist das osculum des Vaters ist, wodurch er sie zu seiner Tochter annimmt und mit sich vereint, so ist er auch zugleich das osculum des Sohnes, wodurch sie dessen Braut wird. Als Braut des Sohnes bittet ihn die begnadigte Seele im Hohenliede: „Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes“, damit sie durch seinen geistigen Kuß mit ihm eins werde in einem Geiste². Sie wird eins mit ihm zu einem Geiste im Heiligen Geiste, welchen er in sie ausschauet, und mit welchem sie durch den von ihm selbst gewekten Liebesodem sich verschmelzt: wie eine Flamme, die, nachdem sie von einer andern entzündet worden, mit dieser, sich begegnend und kreuzend, zu einer Flamme sich vereinigt. Die reale Einwohnung des Geistes des Bräutigams in seiner Braut ist in der geistigen Ehe des Sohnes Gottes mit der Seele das, was in der leiblichen die leibliche Einheit, welche durch die gegenseitige Liebe zwischen Braut und Bräutigam erstrebt wird. Sie kann also auch als die Consummation und Besiegelung

¹ Joh. 17, 20—23.

² Nescitis, quoniam qui adhaeret meretrici, unum corpus efficitur? . . . Qui autem adhaeret Domino, unus Spiritus est (1 Cor. 6, 16—17).

der affectuellen Einheit zwiſchen dem Sohne Gottes und der Seele betrachtet werden ¹.

So durch den Heiligen Geiſt mit dem Sohne als Schweiſter und Braut, mit dem Vater als Tochter vereint, wird die Seele durch denſelben in die innigſte Gemeinſchaft, in die Geſellſchaft und Genoffenſchaft beider aufgenommen, in die wunderbare Geſellſchaft des Vaters und des Sohnes, welche der hl. Johannes als das Ziel der Incarnation bezeichnet ². Der Heilige Geiſt iſt das Band, das, wie den Vater mit dem Sohne, in ſeinem Ausgange von beiden, ſo Vater und Sohn mit der Creatur durch ſeine Einkehr in dieſelbe verbindet. Das iſt im höchſten Sinne die *communicatio* (*κοινωνία*) des Heiligen Geiſtes, von welcher der Apoſtel redet ³, d. h. eine Gemeinſchaft nicht bloß mit dem Heiligen Geiſte ſelbſt, ſondern eine durch ihn ſelbſt, in ſeinem Ausgange und Eingange, begründete Gemeinſchaft der Creatur mit den göttlichen Perſonen, eine Gemeinſchaft, in welcher der Heilige Geiſt nicht nur jede einzelne, ſondern alle geheiligten Creaturen zuſammen mit den göttlichen Perſonen und darum auch untereinander vereinigt, wie ein goldenes Band alle miteinander durchbringend und umſchlingend. Die geiſtliche Einheit, zu deren Bewahrung uns der Apoſtel ermahnt ⁴, beſteht daher nicht bloß in der Einheit des Affectes, nicht bloß in der Einmütigkeit der durch den Heiligen Geiſt in unfere Herzen ausgegoſſenen Liebe. Vielmehr ſollen wir gerade deſhalb unter uns die Ein-

¹ In der ihm eigenthümlichen, zarten und ſinnigen Weiſe redet inſbeſondere der hl. Bernard vom osculum Gottes im Heiligen Geiſte und beſſen Beziehungen zur begnadigten Seele in dem ſchon öfter citirten Sermo 8 in Cant. n. 9: *Felix osculum, per quod non solum agnoscitur Deus, sed et diligitur Pater, qui nequaquam plene cognoscitur, nisi cum perfecte diligitur. Quae in vobis anima sensit aliquando in secreto conscientiae suae Spiritum Filii clamantem: Abba, Pater? Ipsa, ipsa paterno se diligi praesumat affectu, quae eodem se Spiritu, quo Filius, affectam sentit. Confide quaecumque es illa, confide nihil haesitans. In Spiritu Filii illam cognosce te Patris, sponsam Filii vel sororem. Utroque vocabulo eam, quae huiusmodi est, invenies appellari. Ad manum est, unde id probem, non multum laborabo: Vox sponsi est ad ipsam: Veni in hortum meum, soror mea sponsa. Soror siquidem est, quia ex uno Patre; sponsa, quia in uno Spiritu. Nam si carnale matrimonium constituit duos in carne una, cur non magis spiritualis copula constituet duos in uno Spiritu? Denique qui adhaeret Domino, unus Spiritus est etc.*

² 1 Io. 1, 3: *Ut societas nostra sit cum Patre et cum Filio eius Iesu Christo.*

³ 2 Cor. ult. 13: *Gratia Domini nostri Iesu Christi et caritas Dei et communicatio Spiritus Sancti sit cum omnibus vobis.* Phil. 2, 1: *Si quod solacium caritatis, si qua communicatio Spiritus.*

⁴ Eph. 4, 3: *Solliciti servare unitatem Spiritus in vinculo pacis.*

heit der Liebe bewahren, weil ein geistiges vinculum pacis, der Heilige Geist selbst, uns alle umschlingt, weil, wie in einem Leibe, ein Geist für alle da ist¹, und weil die im Heiligen Geiste sich vollziehende Einheit unser aller mit den göttlichen Personen auch von uns eine ähnliche Einheit der Gesinnung verlangt, wie sie Vater und Sohn in der Spiration des Heiligen Geistes bethätigen².

¹ Eph. 4, 4: Unum corpus, unus Spiritus.

² Ueber die Stellung des Heiligen Geistes in unserer Verbindung mit Gott wollen wir einige weniger bekannte, aber überaus schöne Vätersstellen hier hinsetzen, die unsere Gedanken besonders beleuchten und bekräftigen können. Der Verfasser des Libellus de vita solitaria ad Fratres de monte Dei sagt: Dicitur haec unitas Spiritus (die Vereinigung Gottes mit dem Menschen) non tantum, quia efficit eam, vel addicit ei spiritum hominis Spiritus Sanctus, sed quia ipsa ipse est Spiritus Sanctus, Deus caritas: cum per eum, qui est amor Patris et Filii, et unitas, et suavitas, et bonum, et osculum, et amplexus, et quidquid commune potest esse amborum in summa illa unitate veritatis et veritate unitatis: hoc idem homini suo modo sit ad Deum, quod consubstantiali unitate Filio est ad Patrem vel Patri ad Filium, cum in amplexu et osculo Patris et Filii mediam quodammodo se invenit beata conscientia. Ähnlich sagte schon der hl. Augustinus (serm. 11 de verbis Domini): Insinuat nobis in Patre auctoritas, in Filio nativitas, in Spiritu Sancto Patris et Filii communitas, in tribus aequalitas. Quod ergo commune est Patri et Filio, per hoc nos voluerunt habere communionem et inter nos et secum, et per illud donum nos colligere in unum, quod ambo habent unum, id est per Spiritum Sanctum, Deum et donum Dei. In hoc enim reconciliamur Trinitati eaque delectamur. Nicht so enge an unsere letzten Ausführungen anschließend, aber darum nicht weniger schön und lehrreich ist folgende Stelle des hl. Fulgentius (ad Monim. 1. 2, cap. 11): Et propterea petimus, ut scilicet ea gratia, qua factum est, ut Ecclesia Christi corpus fieret, eadem gratia fiat, ut omnia membra, caritatis manente compage, in unitate corporis perseverent. Hoc autem digne petimus illius in nobis dono Spiritus fieri, qui est unus Spiritus et Patris et Filii; quia sancta naturalis unitas et aequalitas et caritas Trinitatis, quae unus solus et verus est Deus, unanimitate sanctificat, quos adoptat. In illa quippe una substantia Trinitatis unitas est in origine, aequalitas in prole, in caritate autem unitatis aequalitatisque communio; nulla est divisio illius unitatis, nulla diversitas illius aequalitatis, nullum fastidium illius caritatis: ibi enim nihil discrepat, quia aequalitas cara et una, et unitas aequalis et cara, et caritas aequalis atque una, naturaliter et incommutabiliter perseverat. Quia igitur ex ipsa, si dicendum est, communione Spiritus Sancti caritas una demonstratur Patris et Filii, quam communionem beatus Apostolus tali sermone commendat: *Gratia Domini Iesu Christi et caritas Dei et communicatio Spiritus Sancti sit cum omnibus vobis* (2 Cor. ult. 18), et alio loco: *Si quod solacium caritatis, si qua communicatio Spiritus* (Phil. 2, 1), propter hoc dicitur: *Quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis* (Rom. 5, 5). Spiritus quippe sanctus, qui unus est Patris et Filii, hoc operatur in his, quibus gratiam tribuit adoptionis divinae, quod operatus est etiam in illis, qui in libro Actuum Apostolorum in-

§ 31. Organischer Zusammenhang der beiden Arten der Sendung als Momente einer Totalsendung. Erklärung der noch übrigen Momente.

1. Wir haben im vorstehenden (§ 28—30) nachzuweisen versucht, daß in der Mittheilung der heiligmachenden Gnade die beiden ausgehenden Personen eine gewisse Beziehung zur Seele eingehen, welche jeder derselben eigenthümlich ist und ihrer innertrinitarischen Stellung entspricht. Das Eingehen dieser Beziehung kann als ein Kommen oder eine Sendung der betreffenden Person in die Seele bezeichnet werden, um so mehr, als jede dieser Personen, um jene Beziehung durch die heiligmachende Gnade eingehen zu können, factisch in die Seele kommen müßte, wenn sie nicht schon wegen der Allgegenwart des göttlichen Wesens in derselben wäre. An dieser Beziehung haben wir zwei Seiten unterschieden und demgemäß von einem doppelten Kommen oder einer doppelten Sendung der göttlichen Personen in unsere Seele gesprochen. Sie sind zunächst in derselben so, wie das Siegel in seinem Abdruck ist in dem Momente, wo letzterer zu stande kommt, und zweitens so, daß sie sich uns zum Besitz und Genuß hingeben und gleichzeitig von uns Besitz ergreifen (als *habitus* und *habens*). Es ist nun leicht einzusehen, daß die letztere Art vollkommener die Idee der Sendung erfüllt als die erstere. In der ersten nämlich werden die ewigen Ausgänge eigentlich bloß nachgebildet. In der zweiten Sendung dagegen wird der Terminus des ewigen Ausganges selbst, nämlich die procedirende Person als solche, in Beziehung zur Creatur gesetzt, um gerade als das, was sie durch ihren ewigen Ausgang ist, in derselben zu wohnen und sich darzustellen.

Aber in Wahrheit lassen sich diese beiden Arten der Sendung nur der Idee nach unterscheiden.

Den Heiligen Geist, der in Gott zugleich der Ausfluß der väterlichen Liebe des Vaters und der kindlichen Liebe des Sohnes ist, können wir

veniuntur eumdem Spiritum accepisse. De quibus dicitur: *Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una* (Act. 4, 32). Unum enim cor et animam fecerat multitudinis credentium in Deo, qui Patris et Filii unus est Spiritus, et cum Patre ac Filio unus est Deus. Unde et Apostolus hanc spiritalem unitatem in vinculo pacis sollicito dicit esse servandam, sic Ephesios monens: *Obeecro itaque vos ego vinctus in Domino, ut digne ambuletis vocatione, qua vocati estis, cum omni humilitate et mansuetudine, cum patientia, supportantes invicem in caritate, solliciti servare unitatem Spiritus in vinculo pacis, unum corpus et unus Spiritus* (Eph. 4, 1 sqq.).

nur dadurch als das Pfand der Liebe Gottes zu uns erfassen, daß die übernatürliche Liebe zu Gott in uns ausgegossen wird als ein Ausfluß derselben Liebe, aus welcher der Heilige Geist hervorgeht; und andererseits wird die Liebe des Heiligen Geistes nur dazu in unsere Herzen ausgegossen, daß wir durch sie das im Heiligen Geiste von Gott dargebotene Pfand seiner Liebe umfassen. Ja, in gewisser Beziehung wird die übernatürliche Liebe auch eben durch den Heiligen Geist als ihr Object entzündet und entflammt; der Beweggrund der Liebe ist nämlich auch ein Zündstoff, ein Ferment für dieselbe, und das ist der Heilige Geist ganz vorzüglich, als der lebendige Ausdruck, die Anhauchung der göttlichen Liebe zu uns. So haben wir im Grunde nur einen Strom, einen Proceß, in welchem der Heilige Geist zugleich als Urtypus, als Object und Ferment unserer Liebe in uns ausgegossen wird. Gerade in dieser dreifachen Bedeutung kann das unaussprechlich tiefe und reiche Wort des Apostels verstanden werden, wenn er sagt: „Die Liebe Gottes (die Liebe zu Gott oder auch die Gott eigene Liebe) ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben worden ist.“¹

Ähnlich beim Sohne Gottes. Nur dadurch wird der Sohn Gottes (im zukünftigen Leben und nach Verhältniß auch im gegenwärtigen) als solcher der Gegenstand unseres Genusses, daß das Licht, aus dem er selbst geboren worden, das Licht der göttlichen Natur und Erkenntnißkraft, wie in ihn, so auch in uns ausgestrahlt wird, und in uns, ähnlich wie in ihm, einen Abglanz der Natur des Vaters hervorbringt: und umgekehrt; nur dazu wird dieses Licht in uns ausgestrahlt, daß wir den Sohn als den Spiegel des Vaters und in ihm den Vater selbst erkennen und schauen. Da aber das Object, wie bei der Liebe als entzündend, so bei der Erkenntniß als leuchtend und durch sein Licht das Auge anregend gedacht werden muß, so wird in gewisser Beziehung auch gerade durch das Einleuchten des Objectes die Erkenntniß hervorgebracht und muß also der Sohn Gottes auch als ein uns entgegenstrahlendes Object erscheinen, das unsere Erkenntniß sollicitirt. Hier haben wir somit eine untheilbare Einstrahlung des Sohnes Gottes in unsere Seele in seinem dreifachen Auftreten als Urtypus, als Object und Motiv unserer übernatürlichen Erkenntniß; und dieser untheilbare und doch so reiche Proceß, diese Sendung des

¹ Röm. 5, 5. Zunächst will der Apostel sagen, daß die *caritas creata* durch den in uns ausgegossenen Heiligen Geist, die persönliche *caritas increata*, uns zu theil werde; aber das „Gegeben werden“ des Heiligen Geistes kann auch auf den durch die *caritas creata* uns zu theil werdenden Besitz desselben bezogen werden.

Scheeben, Mysterien. 2. Aufl.

Sohnes Gottes in unſere Seele hat der Apoſtel mit lebendigen Zügen dargeſtellt in den bereits erwähnten herrlichen Worten: „Gott leuchtet in unſere Herzen hinein zur hellen Erkenntniß ſeiner Herrlichkeit im Angeſichte Chriſti Jeſu.“

Die beiden Arten der Sendung bedingen ſich alſo und durchbringen ſich weſentlich und ſind ſo enge zu einem Ganzen verſchmolzen, daß ſich die einzelnen Theile des Organismus kaum auseinander halten laſſen. Der allgemeine Ausdruck für das Ganze iſt der: die Sendung einer göttlichen Perſon geſchehe darin und dadurch, daß die vernünftige Creatur dieſelbe participire (die *μετοχή, κοινωνία* bei den griechiſchen Vätern). Aber um dieſe Participation gehörig zu verſtehen, muß man in derſelben die Affimilation und die Verbindung mit der participirten Perſon genau unterſcheiden. Ohne eine Affimilation, Verähnlichung mit der geſandten Perſon iſt die Sendung überhaupt nicht zu denken; aber darin, daß die göttliche Perſon in der Creatur ein Bild ihrer ſelbſt findet, kann die Sendung oder der reale Eintritt derſelben in die Creatur formell noch nicht enthalten ſein. Der reale Eintritt der göttlichen Perſon in die Creatur liegt vielmehr darin, daß ſie in der Affimilation und durch dieſelbe mit der Creatur ſich verbindet, daß ſie nämlich der Creatur als Siegel wunderbar nahe tritt, um dieſelbe mit ſich zu affimiliren, und durch die Affimilation ſich der Creatur als deren Eigenthum zum Beſitz und Genuſſe darzubieten. Je nachdem der Eintritt als Princip oder als Ziel der Affimilation gedacht wird, haben wir die Sendung der erſten oder die der zweiten Art. Da aber der erſtere Eintritt durch die aus ihm reſultirende Affimilation eben zum zweiten führt, ſo fügen ſich beide Arten des Eintrittes in unlösbarer Einheit zu einer gnadenvollen Einklehr und Einwohnung zuſammen.

Damit haben wir den diſtincten und vollſtändigen Begriff des eigentlichen Weſens der innern Sendungen der göttlichen Perſonen gewonnen; wir wiſſen, in welcher Weiſe die ausgehenden Perſonen der Gottheit als ſolche real, ſubſtantial und hypſtatisch in die Creatur mit der heiligmachenden Gnade einklehren und in derſelben exiſtiren können und ſollen.

2. Um aber dieſe Sendungen allſeitig nach ihrem ganzen Verlaufe zu charakteriſiren und bis ins kleinſte hinein die Anſchauung der Heiligen Schrift zu verfolgen, müſſen wir noch zwei Momente betrachten, ihre Ausführung und ihr letztes Ziel, wobei dann auch das Verhältniß der Sendung des Sohnes und der des Heiligen Geiſtes zu einander und beider zum Vater, der bloß ſendet und nicht geſandt wird, zur Sprache kommen muß.

Ausgeführt wird die Sendung der göttlichen Personen oder vielmehr das Eintreten derselben in die Creatur durch eine göttliche Thätigkeit. Je nachdem diese Thätigkeit der ausgehenden Person selbst oder derjenigen, von welcher sie ausgeht, beigelegt wird, sagt man, daß jene sich selbst in die Creatur bringe, in sie komme, die letztere sie sende. Aber diese Thätigkeit selbst für sich betrachtet ist kein proprium der sendenden oder gesandten Person, sondern bloß ein appropriatum. Kraft dieser Appropriation erscheint die gesandte Person nur als den Willen des Sendenden erfüllend, obgleich sie in der That denselben Willen hat; ebenso erscheint sie oft als ihre Verbindung mit der Creatur für sich allein bewerkstelligend, obgleich sie nur in und mit den andern Personen wirken kann. Vorzüglich wird aber dem Heiligen Geiste die Ausführung sowohl seiner eigenen Sendung als der des Sohnes zugeschrieben, aus dem einfachen Grunde, weil die Sendung der Gnade, womit jene Sendungen so innig verknüpft sind, eine Wirkung der durch den Heiligen Geist repräsentirten göttlichen Liebe ist, und weil er zudem als Abschluß der innern Ausgänge in Gott sich als den natürlichen Conductor derselben nach außen hin darstellt. So wird selbst die Ausführung der Sendung des Sohnes durch die Incarnation (conceptus de Spiritu Sancto), um so mehr die in der Gnade enthaltene ihm zugeschrieben.

Wie aber den sendenden und gesandten Personen sowohl beim Rathschlusse als bei der Ausführung der Sendung die entsprechende Thätigkeit appropriirt wird: so wird auch den gesandten Personen in ihrer Existenz am Ziele ihrer Sendung eine Thätigkeit appropriirt, um ihr Auftreten nicht bloß als ein hypostatisches, sondern auch als persönliches erscheinen zu lassen. Insofern die gesandten Personen wirklich nach ihrer Besonderheit in uns sind, haben sie keine besondere Thätigkeit; sie sind bloß Typus für die Wirkung der göttlichen Thätigkeit, sowie Object und Motiv für die Thätigkeit der Creatur; und wenn wir den Heiligen Geist hypostatisch für sich allein, ohne Appropriation, den Tröster, den Paraklet nennen, so können wir das nur insofern thun, als er nicht durch eine Thätigkeit, sondern durch seine innige Gegenwart und seinen Besitz uns Trost gewährt. Aber wenn eine göttliche Person zu uns kommt, dann kommt sie auch wirklich mit ihrer Kraft und Thätigkeit, obgleich sie diese mit den andern Personen gemein hat; und da liegt es sehr nahe, daß wir gerade die Person, welche zu uns kommt, als vorzüglich und besonders thätig für uns denken. So denken wir uns namentlich den Heiligen Geist, der in diesem Leben vorzüglich zu

uns kommt, auch als vorzüglich thätig in uns, als den vom Vater uns gesandten Tröster, Beleger, Beschützer und Freund unserer Seele, und das mit um so größerem Rechte, da er ohnehin, als der Repräsentant der göttlichen Liebe, auch in vorzüglichem Sinne der Spender aller Gnaden Gottes an die Creatur ist.

Wenn wir daher auch früher gesagt haben, die eigentliche Sendung einer göttlichen Person in die Creatur habe streng genommen nicht die Thätigkeit, welche dieselbe dort üben solle, zum Ziele, weil die Thätigkeit bloß ein appropriatum, kein proprium sei, so kann doch diese Thätigkeit mit dem Ziele der eigentlichen Sendung in Verbindung gebracht werden. Die gesandte Person wird somit in doppelter Weise bei der Ausführung ihrer Sendung als allein thätig gedacht, einmal, insofern sie selbst ihre Verbindung mit der Creatur herstellt, und wiederum, insofern sie, in die Creatur eingekehrt, dort auch eine ihrer Verbindung entsprechende Thätigkeit entfaltet; aber die Appropriation dieser Thätigkeit hebt die Proprietät der Sendung nicht auf, solange man nur die in der That eigenthümliche Existenz der gesandten Person zur Basis dieser Appropriation macht und sie als Centrum des Sendungsprocesses betrachtet.

In der Darstellung der Heiligen Schrift und der Väter finden wir vielfach diese appropriirte Thätigkeit mit der wirklichen hypostatischen Gegenwart so innig verwoben, daß sie sich im Ausdrücke oft gar nicht voneinander unterscheiden lassen, so z. B. wenn der Heiland sagt, daß er uns den Heiligen Geist als Tröster senden werde. Analysirt man dann diese Ausdrücke mit behutsamer Sorgfalt in ihrer ganzen Bedeutung, so wird man alle Momente herausfinden und zu einem harmonischen Ganzen verbunden sehen.

Nimmt man nun in der eben angegebenen Weise auch die appropriirte Thätigkeit in den Begriff der Sendung mit auf, dann erscheint die gesandte Person nicht nur als von der sendenden gegeben, sondern als selbst kommend, und in uns kommend, nicht nur um dort zu sein und zu bleiben, sondern auch um dort zu wirken.

3. Die göttlichen Ausgänge nach außen können aber nicht abschließen mit dem Ziele, wohin sich die gesandte Person begibt; der Eintritt einer göttlichen Person in die Creatur kann nur zu dem Ende stattfinden, daß sie mit der Person, wozu sie gesandt wird, zu derjenigen, welche sie gesandt hat, zurückkehre oder vielmehr, daß sie die geschaffene Person, zu welcher sie gesandt wird, in die Einheit mit der sendenden, aus welcher sie selbst niemals heraustritt, hinaufführe und aufnehme.

Kraft der περιχώρησις, der circuminsessio, der Durchbringung der einzelnen Personen, kann nämlich eine von ihnen mit uns nicht in Verbindung treten, ohne daß damit die andern ebenfalls mit uns in Verbindung kommen. Das wird nun schon in etwa dadurch ausgedrückt, daß wir sagen, die sendende Person steige mit der gesandten in unsere Seele herab; aber alsdann stellt sich unsere Verbindung mit der sendenden Person doch noch nicht so eigentlich als eine Wirkung der gesandten Person dar. Die gesandte Person erscheint dann bloß als vorausgesandt, als Vorläuferin der sendenden, als zuerst in uns eintretend, ohne eigentlich durch eine besondere Function die Verbindung mit der sendenden zu bewerkstelligen und als Mittlerin zwischen den beiden, die sie verbinden soll, aufzutreten.

Bestes ist aber gerade die Aufgabe, welche wir gewöhnlich den Gesandten zuschreiben, und welche die Schrift und die Väter namentlich auf die Sendung des Heiligen Geistes anwenden. Nach den Vätern entspricht der ausgehenden Bewegung der göttlichen Personen eine rückläufige, indem der Heilige Geist durch seinen Eintritt, sein Bleiben und Wirken in unserer Seele uns zur Vereinigung mit dem Sohn und durch den Sohn zum Vater hinaufführt. Durch die Sendung, die Mittheilung des Heiligen Geistes werden wir der göttlichen Natur theilhaft gemacht, gelangen dadurch zur Gemeinschaft des Sohnes Gottes, der in uns wiedergeboren wird, und treten hiermit in Beziehung zu seinem Vater, der dann auch unser Vater wird¹. Wenn aber der Sohn gesandt wird durch die Wiedergeburt, dann wird in ihm auch der Heilige Geist gesandt, und so erscheinen dann beide als solche, die uns zum Vater, der als der bloß sendende, nicht gesandte, wie das erste Princip, so auch das letzte Ziel ist, hinführen und uns mit ihm als seine Kinder vereinigen. Die volle Einklehr in den Schoß des Vaters, die volle Vereinigung mit dem Vater, in der wir denselben mit dem von Natur in seinem Schoße wohnenden Sohne von Angesicht zu Angesicht schauen und genießen, findet erst dann statt, wenn der Sohn Gottes in seiner ganzen Herrlichkeit in uns wiedergeboren sein wird — in der Ewigkeit. In der Ewigkeit liegt darum auch das letzte Ziel wie aller Bewegung, so insbesondere der zeitlichen Sendungen und Ausgänge der göttlichen Personen. Dort wohnen sie in uns nicht mehr, um uns zur Einheit mit dem, der sie gesandt hat, zu führen, sondern in Gemeinschaft mit dem Vater als Gegenstand des seligsten Genusses, den göttlichen Frieden ihrer Einheit uns mittheilend.

¹ Cf. *Cyrrill. Alex.*, De Trin. l. 4, p. 530; l. 7, p. 644.

Wie alſo im innern trinitariſchen Leben die Entfaltung deſſelben in den Productionen und den Ausgängen der Perſonen weſentlich auf die Einheit deſſelben in dem Beſiße der einen göttlichen Natur hinausläuft, und die Dreifaltigkeit in der Dreieinigkeit abſchließt: ſo läuft auch die äußere Entfaltung jener Proceſſionen in den Sendungen darauf hinaus, daß die Creatur, in welche ſie münden, in die Einheit der göttlichen Natur aufgenommen wird, um mit den göttlichen Perſonen in ähnlicher Weiſe eins zu werden, wie ſie unter einander eins ſind. Somit wird durch die Sendungen ſowohl die Dreieinigkeit als die Dreifaltigkeit Gottes in der Creatur zur Geltung gebracht.

Noch manches andere ließe ſich über die Sendungen der göttlichen Perſonen ſagen; indes liegt das übrige nicht ſo ſehr in unſerem Bereiche und verweiſen wir für daſſelbe auf die Theologen, welche ſich inſondere damit befaßt haben¹.

Was wir zeigen wollten, iſt durch das Geſagte hinlänglich dargeſtan, daß nämlich das Geheimniß der Dreifaltigkeit in ſeinen charakteriſtiſchen Momenten, in den ewigen Ausgängen, welche in den Sendungen nach außen fortgeführt werden, die innigſte und lebendigſte Beziehung zu den Geheimniſſen der übernatürlichen Gnade beſitzt, daß es die lebendige Wurzel iſt, welche die Gnadenordnung aus ſich hervorgehen läßt und mit ihren Verzweigungen in dieſelbe verflochten wird, daß es endlich durch die Gnadenordnung und in deſſelben die größte Bedeutung und das lebendigſte Intereſſe gewinnt.

Anhang zum zweiten Hauptſtück.

Ueber die Appropriationen des Heiligen Geiſtes.

§. 122 Note 1 haben wir verſprochen, eine Darſtellung der dem Heiligen Geiſte appropriirten Thätigkeiten und Wirkungen nach dem hl. Thomas (*Summa contra gentiles* l. 4, c. 20 ſqq.) zu geben. Wir bemerken nur, daß dieſe unten folgende Zuſammenſtellung keine abſolute Vollſtändigkeit beansprucht, und daß viele der angezogenen Schriftſtellen nicht bloß von einer appropriirten Wirkſamkeit, ſondern auch von hypſtaſtiſchen Verhältniſſen des Heiligen Geiſtes erklärt werden können und müſſen. Der hl. Thomas hat eben nur formell die Wirkſamkeit des Heiligen Geiſtes im Auge, und in dieſer Vorausſetzung muß er allerdings alles per appropriationem erklären.

¹ *S. Thom.* p. 1, q. 43. Unter den Commentatoren ſiehe beſonders *Suarez* und *Ruiz* in h. l.

Caput 20.

De effectibus attributis Spiritui Sancto in Scripturis respectu totius creaturae.

Oportet autem, secundum convenientiam praedictorum, considerare effectus, quos Spiritui Sancto Sacra Scriptura attribuit.

Ostensum est enim in superioribus (l. 1, c. 86), quod bonitas Dei est ratio volendi, quod alia sint, et per suam voluntatem res in esse producit. Amor igitur, quo suam bonitatem amat, est causa creationis rerum; unde et quidam antiqui philosophi amorem deorum causam omnium esse posuerunt, ut patet in primo Metaphysicorum, et Dionysius (De div. nom. c. 4) dicit, quod „divinus amor non permisit ipsum sine germine esse“. Habitum est autem ex praemissis, quod Spiritus Sanctus procedit per modum amoris, quo Deus amat seipsum. Igitur Spiritus Sanctus est principium creationis rerum; et hoc significatur: *Emittes Spiritum tuum, et creabuntur* (Ps. 108, 80).

Ex hoc etiam, quod Spiritus Sanctus per modum amoris procedit, amor autem vim quandam impulsivam et motivam habet, motus, qui est a Deo in rebus, Spiritui Sancto proprie attribui videtur. Prima autem mutatio in rebus a Deo existens intellegitur, secundum quod ex materia creata informi species diversas produxit. Unde hoc opus Spiritui Sancto Sacra Scriptura attribuit; dicitur enim: *Spiritus Dei ferebatur super aquas*; vult enim Augustinus per aquas intellegi materiam primam, super quam Spiritus Domini ferri dicitur, non quasi ipse moveatur, sed quia est motionis principium.

Rursus, rerum gubernatio a Deo secundum quandam motionem esse intellegitur, secundum quod Deus omnia dirigit et movet in proprios fines. Si igitur impulsus et motio ad Spiritum Sanctum, ratione amoris, pertinet, convenienter rerum gubernatio et propagatio Spiritui Sancto attribuitur. Unde dicitur: *Spiritus Dei fecit me* (Iob 38, 4); et: *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam* (Ps. 142, 10). — Et, quia gubernare subditos proprius actus Domini est, convenienter Spiritui Sancto dominium sanctum attribuitur; dicit enim Apostolus: *Dominus Spiritus autem est* (2 Cor. 3, 17); et in symbolo fidei dicitur: *Credo in Spiritum Sanctum Dominum*.

Item, vita maxime in motu manifestatur; moventia enim seipsa vivere dicimus, et universaliter quaecumque a seipsis aguntur ad operandum. Si igitur, ratione amoris, Spiritui Sancto impulsio et motio competit, convenienter etiam sibi attribuitur vita; dicitur enim: *Spiritus est, qui vivificat* (Io. 6, 64); et: *Dabo vobis Spiritum, et vivetis* (Ezech. 37, 6); et in symbolo fidei nos in Spiritum Sanctum vivificantem credere profiteamur. Quod etiam et nomini spiritus consonat; nam etiam corporalis vita animalium est per spiritum vitalem a principio vitae in caetera membra diffusum.

Caput 21.

De effectibus attributis Spiritui Sancto respectu rationalis creaturae, quantum ad ea, quae Deus nobis elargitur.

Considerandum est etiam, quantum ad effectus, quos proprie in natura rationali facit, quod ex hoc, quod divinae perfectioni utcumque assimilamur, huiusmodi perfectio a Deo nobis dari dicitur; sicut sapientia a Deo nobis donatur, secundum quod divinae sapientiae utcumque assimilamur. Quum igitur

Spiritus Sanctus procedat per modum amoris, quo Deus seipsum amat, ut ostensum est (c. 16), ex hoc quod huic amori assimilamur, Deum amantes, Spiritus Sanctus a Deo nobis dari dicitur. Unde Apostolus dicit: *Charitas Dei est diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis* (Rom. 5, 5).

Sciendum tamen est, quod ea, quae a Deo in nobis sunt, reducuntur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem: in causam quidem efficientem, in quantum virtute operativa divina aliquid in nobis efficitur; in causam vero exemplarem, secundum quod id, quod in nobis a Deo est, aliquo modo Deum imitatur. Quum ergo eadem virtus sit Patris et Filii et Spiritus Sancti, sicut et eadem essentia, oportet quod omne id, quod Deus in nobis efficit, sit, sicut a causa efficiente, simul a Patre et Filio et Spiritu Sancto; verbum tamen sapientiae, quo Deum cognoscimus, nobis a Deo immissum, est proprie representativum Filii; et similiter amor, quo Deum diligimus, est proprium representativum Spiritus Sancti. Et sic caritas, quae in nobis est, licet sit effectus Patris et Filii et Spiritus Sancti, tamen quadam speciali ratione dicitur esse in nobis per Spiritum Sanctum.

Quia vero effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse, ut ex superioribus patet, nihil autem operari potest, ubi non est (oportet enim operans et operatum in actu esse simul, sicut movens et motum): necesse est, ut, ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit ipse Deus effector. Unde quum caritas, qua Deum diligimus, sit in nobis per Spiritum Sanctum, oportet quod ipse etiam Spiritus Sanctus in nobis sit, quamdiu caritas in nobis est. Unde Apostolus dicit: *Nescitis, quia templum Dei estis et spiritus Dei habitat in vobis?* (1 Cor. 3, 16.)

Quum igitur per Spiritum Sanctum Dei amatores efficiamur, omne autem amatum in amante est, in quantum huiusmodi: necesse est, quod per Spiritum Sanctum Pater etiam et Filius in nobis habitent. Unde Dominus dicit: *Ad eum veniemus, scilicet diligentem Deum, et mansionem apud eum faciemus* (Io. 14, 23); et dicitur: *In hoc scimus, quoniam manet in nobis, de spiritu, quem dedit nobis* (1 Io. 3, 24).

Rursus manifestum est, quod Deus amat illos, quos sui amatores per Spiritum Sanctum constituit; non enim tantum bonum nisi amando conferret. Unde dicitur ex persona Domini: *Ego diligentes me diligo* (Prov. 8, 17); *non quasi nos prius dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos, ut dicitur* (1 Io. 4, 10). Omne autem amatum in amante est. Necesse est igitur, quod per Spiritum Sanctum non solum Deus sit in nobis, sed etiam nos in Deo. Unde dicitur: *Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo* (Io. 4, 16); et iterum: *In hoc cognoscimus, quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis* (ib. v. 13).

Est autem hoc amicitiae proprium, quod amico aliquis sua secreta revelet; quum enim amicitia coniungat affectus et duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis illud protulisse, quod amico revelat; unde et Dominus dicit discipulis: *Iam non dicam vos servos. . . . Vos autem dixi amicos. . . ; quia omnia, quae audivi a Patre meo, nota feci vobis* (Io. 15, 15). Quia igitur per Spiritum Sanctum amici Dei constituimur, convenienter per Spiritum Sanctum hominibus dicuntur revelari divina mysteria; unde Apostolus dicit: *Scriptum est, quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum: nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum etc.* (1 Cor. 2, 9—10).

Et quia ex his, quae homo novit, formatur eius loquela, convenienter etiam per Spiritum Sanctum homo loquitur divina mysteria, secundum illud: *Spiritus autem loquitur mysteria* (1 Cor. 14, 2); et: *Non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis* (Matth. 10, 20); et de Prophetis dicitur quod, *Spiritu Sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines* (2 Petr. 1, 21); unde etiam in symbolo fidei dicitur de Spiritu Sancto: *Qui locutus est per Prophetas*.

Non solum autem est proprium amicitiae, quod amico aliquis revelet sua secreta propter unitatem affectus, sed eadem unitas requirit, quod etiam ea, quae habet, amico communiqueet; quia, quum homo amicum habeat ut alterum se, necesse est, quod ei subveniat, sicut et sibi, sua ei communicans; unde et proprium amicitiae esse ponitur, velle et facere bonum amico, secundum illud: *Qui habuerit substantiam huius mundi et viderit fratrem suum necessitatem habere et clauferit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eo?* (1 Io. 3, 17.) Hoc autem maxime in Deo habet locum, cuius velle est efficax ad effectum; et ideo convenienter omnia dona Dei per Spiritum Sanctum nobis donari dicuntur, secundum illud: *Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum* (1 Cor. 12, 8); et postea multis enumeratis ait: *Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult* (ib. v. 11).

Manifestum est autem, quod, sicut ad hoc, quod corpus aliquod ad locum ignis perveniat, oportet quod igni assimiletur, levitatem acquires, ex qua motu ignis proprio moveatur: ita ad hoc, quod homo ad divinae fruitionis beatitudinem, quae Deo propria est, secundum suam naturam perveniat, necesse est primo quidem, quod per spirituales perfectiones Deo assimiletur, et deinde secundum eas operetur, et sic tandem praedictam beatitudinem consequatur. Dona autem spiritualia nobis per Spiritum Sanctum dantur, ut ostensum est, et sic per Spiritum Sanctum Deo configuramur, et per ipsum ad bene operandum habiles reddimur, et per eundem ad beatitudinem nobis via praeparatur. Quae tria Apostolus insinuat nobis, dicens: *Unxit nos Deus, et signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris* (2 Cor. 1, 21—22); et: *Signati estis Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus hereditatis nostrae* (Eph. 1, 13—14). Signatio enim ad similitudinem configurationis pertinere videtur, unctio autem ad habilitationem hominis ad perfectas operationes, pignus autem ad spem, qua ordinamur in coelestem hereditatem, quae est beatitudo perfecta.

Et quia ex benevolentia, quam quis habet ad aliquem, contingit quod eum sibi adoptat in filium, ut sic ad eum hereditas adoptantis pertineat, convenienter Spiritui Sancto adoptio filiorum Dei attribuitur, secundum illud: *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba (Pater)* (Rom. 8, 15).

Per hoc autem, quod aliquis alterius amicus constituitur, omnis offensae removetur, amicitia enim offensae contrariatur; unde dicitur: *Universa delicta operit caritas* (Prov. 10, 12). Quum igitur per Spiritum Sanctum Dei amici constituamur, consequens est, quod per ipsum nobis a Deo remittantur peccata; et ideo Dominus dicit discipulis: *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis* (Io. 20, 22); et ideo blasphemantibus Spiritum Sanctum peccatorum remissio denegatur (Matth. 12, 31), quasi non habentibus illud, per quod homo remissionem consequitur peccatorum. Inde etiam est, quod per Spiritum Sanctum dicimur renovari et purgari sive lavari, secundum illud: *Emittes Spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terrae* (Ps. 103, 30);

et: *Renovamini spiritu mentis vestrae* (Eph. 4, 23); et: *Si abluerit Dominus sordes filiarum Sion, et sanguinem Ierusalem laverit de medio eius, in spiritu iudicii et spiritu ardoris* (Is. 4, 4).

Caput 22.

De effectibus attributis Spiritui Sancto, secundum quod movet creaturam in Deum.

His igitur consideratis, quae per Spiritum Sanctum in Sacris Scripturis nobis a Deo fieri dicuntur, oportet considerare, quomodo per Spiritum Sanctum moveamur in Deum.

Et primo quidem hoc videtur esse amicitiae maxime proprium, simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius, sicut et Apostolus dicebat: *Nostra conversatio in coelis est* (Phil. 3, 20).

Quia igitur Spiritus Sanctus nos amatores Dei facit, consequens est, ut per Spiritum Sanctum Dei contemplatores constituamur; unde Apostolus: *Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tamquam a Domini Spiritu* (2 Cor. 3, 18).

Est autem et amicitiae proprium, quod aliquis in praesentia amici delectetur, et in eius verbis et factis gaudeat, et in eo consolationem contra omnes anxietates inveniat; unde in tristitiis maxime ad amicos consolationis causa confugimus. Quia igitur Spiritus Sanctus Dei nos amicos constituit et eum in nobis habitare facit et nos in ipso, ut ostensum est, consequens est, ut per Spiritum Sanctum gaudium de Deo et consolationem habeamus contra omnes mundi adversitates et impugnationes; unde dicitur: *Redde mihi laetitiam salutaris tui, et spiritu principali confirma me* (Ps. 4, 14); et: *Regnum Dei est iustitia et pax et gaudium in Spiritu Sancto* (Rom. 14, 17); et dicitur: *Ecclesia . . . habebat pacem, et aedificabatur ambulans in timore Domini et consolatione Sancti Spiritus replebatur* (Act. 9, 81). Et ideo Dominus Spiritum Sanctum *paracletum*, id est consolatorem, nominat: *Paracletus autem Spiritus Sanctus etc.* (Io. 14, 26).

Similiter autem et amicitiae proprium est consentire amico in his, quae vult. Voluntas autem Dei nobis per praecepta ipsius explicatur. Pertinet igitur ad amorem, quo Deum diligimus, ut eius mandata impleamus, secundum illud: *Si diligitis me, mandata mea servate* (Io. 14, 15). Unde, quum per Spiritum Sanctum Dei amatores constituamur, per ipsum etiam quodammodo agimur, ut praecepta Dei impleamus, secundum illud Apostoli: *Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (Rom. 8, 14).

Considerandum tamen est, quod a Spiritu Sancto filii Dei aguntur, non sicut servi, sed sicut liberi. Quum enim liber sit, qui sui causa est, illud libere agimus, quod ex nobis ipsis agimus; quod autem agimus contra voluntatem, non libere, sed serviliter agimus; sive sit violentia absoluta, ut quando totum principium est extra, nihil conferente vim passo, puta quum aliquis vi impellitur ad motum; sive sit violentia voluntario mixta, ut quum aliquis vult facere vel pati, quod minus est contrarium voluntati, ut evadat, quod magis voluntati contrariatur. Spiritus autem Sanctus sic nos ad agendum inclinatur, ut nos voluntarie agere faciat, in quantum nos amatores Dei constituit. Filii Dei libere a Spiritu Sancto aguntur ex amore, non serviliter ex timore; unde Apo-

stolus dicit: *Non accepistis Spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum* (Rom. 8, 15).

Quum autem voluntas ordinetur in id, quod est vere bonum: quando, sive propter passionem sive propter malum habitum aut dispositionem, homo ab eo, quod est vere bonum, avertitur, serviliter agit, in quantum a quodam extraneo inclinatur, si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis; sed, si consideretur actus voluntatis ut inclinatae in apparens bonum, libere agit, quum sequitur passionem aut habitum corruptum, serviliter autem agit, si tali voluntate manente propter timorem legis in contrarium positae abstinet ab eo, quod vult. Quum igitur Spiritus Sanctus per amorem voluntatem inclinet in verum bonum, in quod naturaliter ordinatur, tollit et servitutem, qua (homo), servus passionis et peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit, et servitutem, qua contra modum suae voluntatis secundum legem agit, quasi legis servus, non amicus. Propter quod Apostolus dicit: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas* (2 Cor. 3, 17); et: *Si Spiritu ducimini, non estis sub lege* (Gal. 5, 18). Hinc est quod Spiritus Sanctus facta carnis mortificare dicitur, secundum quod propter passionem carnis a verbo bono non avertimur, in quod Spiritus Sanctus per amorem nos ordinat, secundum illud: *Si Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis* (Rom. 8, 13).

Drittes Hauptstück.

Das Mysterium Gottes in der ursprünglichen Schöpfung.

„Dieses (göttlichen) Gutes, welches alle Fassungs-
kraft übersteigt, waren auch wir Menschen einst theil-
haft; und so sehr war dieses alle Gedanken und Be-
griffe übersteigende Gut in unserer Natur, daß das
Gut des Menschen ihm ganz gleich zu sein schien durch
die feinste und vollkommenste Verähnlichung und
Nachahmung desselben“ (*Greg. Nyss., De beat. c. 8*).

§ 32. Das Mysterium Gottes in der Creatur ist nicht die Creatur als solche, sondern die Mittheilung der göttlichen Natur an dieselbe.

1. Gott, wie er an sich ist, in der Dreifaltigkeit der Personen, wie er in unzugänglichem Lichte wohnt, ist das größte und erhabenste Mysterium des Christenthums.

Vieles ist aber von Gott sichtbar geworden in seinen Werken, und insofern es sichtbar geworden, ist es kein Mysterium mehr für uns, wenigstens nicht im engern, specifischen Sinne.

Wenn nun die Werke Gottes selbst das Unsichtbare desselben offenbaren und sichtbar machen, so sind sie um so viel weniger als Mysterien im eigentlichen Sinne zu betrachten, da sie uns zudem nicht einmal mittelbar, sondern unmittelbar vor die Augen treten. Wir wollen damit nicht sagen, daß wir alle Werke Gottes bis in ihre Tiefen ergründen und begreifen können; wir schauen ja nur die Oberfläche, nicht den Kern, nur die Erscheinungen, nicht ihre innersten Gründe, nur die hervortretenden Wirkungen, nicht die innersten Ursachen. Nur schlußweise bringen wir vermittelt der Vernunft zum Kerne, zu den Gründen und Ursachen vor. Aber wir können doch vordringen und in einer wenngleich unvollkommenen Weise die natürliche Welt wirklich aus uns selbst durch das uns innewohnende Licht der Vernunft erkennen.

Das eigentliche Mysterium in der geschaffenen Welt muß aber nach christlichen Begriffen etwas so Erhabenes sein, daß wir es auch nicht un-

vollkommen und ſchlußweiſe durch unſer natürliches Licht erkennen können. Nicht ſo ſehr deſhalb iſt es verborgen und geheimnißvoll, weil es tief liegt, wie das innerſte Weſen und Mark der Dinge, als vielmehr deſhalb, weil es unendlich hoch auch über das tiefinnerſte Weſen der Geſchöpfe hinausliegt, ſo zwar, daß die Vernunft ſelbſt dann, wenn ſie das Weſen derſelben vollkommen erfaßt hätte, nichtsdeſtoweniger noch keinen Schritt gethan haben würde, um das von Gott in die Creatur gelegte Myſterium zu enthüllen.

Bei Gott iſt das nicht ſo. Wenn wir ſein Weſen erkannten, wie es an ſich iſt, ſo würden wir eben dadurch auch ſchon das Myſterium der Dreifaltigkeit erkennen; denn dieſes liegt nicht objectiv und reell über das Weſen Gottes hinaus; es überſteigt daſſelbe bloß inſofern, als es in der geſchaffenen Natur nicht zur Erſcheinung kommt. Bei der Creatur hingegen iſt das Natürliche vom Uebernatürlichen reell verſchieden und auch nicht nothwendig mit ihm verbunden; das Uebernatürliche tritt hier als eine neue, höhere Realität zur Natur hinzu, als eine Realität, die weder in ihr eingeſchloſſen, noch aus ihr entwickelt, noch überhaupt durch ſie poſtulirt wird. Während alſo Gott nur für unſer Auge zwei Reiche darſtellt, ein ſichtbares und ein geheimnißvolles, finden wir dagegen in der Creatur zwei wirklich verſchiedene Reiche, gleichſam zwei Welten, die übereinander aufgebaut ſind, eine ſichtbare und eine unſichtbare, eine natürliche und eine übernatürliche, von denen zwar auch die erſte für die bloße natürliche Vernunft in ihren Tiefen unerſchöpflich, die zweite aber geradezu in jeder Beziehung unerreichbar, unerforſchlich und darum im abſoluten Sinne geheimnißvoll iſt.

Da alles, was außer Gott Daſein hat, nur ein Werk Gottes ſein kann, ſo muß es, falls es außer Gott in der Creatur ein wahres Myſterium geben ſoll, eben zweierlei Werke Gottes geben, ſichtbare (für das ſinnliche oder das geiſtige Auge) und unſichtbare (ebenfalls für beide Augen), natürliche und übernatürliche. Die erſtern meint man, wenn von der Erkenntniß Gottes aus ſeinen Werken die Rede iſt, weil nur ſie uns eine Erkenntniß Gottes vermitteln können. Die letztern hingegen lehren uns nicht ſo ſehr Gott kennen, da ſie uns ja nicht einmal durch ſich ſelbſt bekannt ſind; ſie werden uns vielmehr von Gott bekannt gemacht durch ſeine übernatürliche Offenbarung, obgleich ſie, einmal geoffenbart, uns wiederum auf eine weit höhere Weiſe die Herrlichkeit, Macht und Güte Gottes verkünden, als dieſe die Werke der erſtern Art zu thun pflegen.

Nichts kann daher der Erhabenheit des hohen Myſteriums, welches wir Chriſten durch den Glauben in den Geſchöpfen erkennen, mehr widerſprechen, als wenn man nur eine Art von Werken Gottes anerkennen will und ſich die Thätigkeit Gottes bloß ſo denkt, daß ſie außergöttliche Weſen hervorbringe, für ihre naturgemäße Entwicklung Sorge trage und für allenfallige Störungen dieſer Entwicklung außerordentliche Heilmittel herbeifchaffe. Und doch iſt es nicht lange her, daß eben dieſe Anſchauung in manchen Syſtemen vertreten war.

Manche meinten, das große Myſterium des Menſchen, welches durch das Chriſtenthum offenbart wurde, liege gerade darin, daß der Menſch im Chriſtenthum wahrhaft als Geſchöpf Gottes und damit in transcendentaler Beziehung zu Gott erſcheine, d. h. in einer Beziehung, die über die Natur des Menſchen an ſich betrachtet hinausliege und durch die Vernunft nicht erkannt werden könne.

Anderer und zum Theil auch dieſelben waren der Anſicht, der Zuſtand, in dem Gott den Menſchen erſchaffen, ſei etwas ganz Selbſtverſtändliches, denn die Natur des Menſchen erfordere es, daß er ſo geſchaffen werde; ja jener Zuſtand ſei ſo ſelbſtverſtändlich und nothwendig, daß man den Menſchen, wie er jezt geboren wird, entblößt von den Gaben des Urſtandes, gar nicht verſtehen könne, ohne den Verluſt jener Gaben einer allgemeinen Sündenschuld, durch welche er herbeigerufen worden ſei, zuſchreiben. Demnach ſei gerade der gegenwärtige Zuſtand des gefallenen Menſchen ein Myſterium, das nur in dem Myſterium der Erbsünde ſeine Erklärung finde. „Ohne dieſes Geheimniß,“ ſagt Paſcal, „das unbegreiflichſte von allen, ſind wir für uns ſelbſt unbegreiflich. Der Knoten unſerer Lage nimmt ſeine Verſchlingungen und Verwicklungen in dieſem Abgrunde, ſo zwar, daß der Menſch unbegreiflicher iſt ohne dieſes Myſterium, als dieſes Myſterium für den Menſchen unbegreiflich iſt.“¹

Allein bei Nichte beſehen bleibt in dieſer Annahme gar kein Myſterium mehr übrig; der Urſtand iſt keines, weil er ſich ſo ganz und gar von ſelbſt verſteht; der jeztige Zuſtand, in dem wir geboren werden, iſt keines, weil er durch die Erfahrung erkannt wird und als Erklärungsgrund nothwendig die Erbsünde poſtulirt; die Erbsünde ſelbſt iſt aber auch keines, weil ſie eben als einzig möglicher Erklärungsgrund einer offenbaren Wirklichkeit poſtulirt, alſo durch die bloße Vernunft erkannt wird. Myſterium könnte man ſie allenfalls nur nennen wegen der Unbegreiflichkeit ihres

¹ Pensées part. II, art. 5, n. 4.

Wesens, die in jener Theorie wirklich so groß ist, daß sie nicht sowohl aus der Schwäche unserer Vernunft als aus der Ungereimtheit der Sache entsteht, wie sich später zeigen wird. Doch gesetzt, es sei eine wahre Unbegreiflichkeit bloß für unsere Vernunft: diese gibt uns kein Recht, die Erbsünde in anderer Weise Mysterium zu nennen als tausend andere natürliche Dinge, wie z. B. die Verbindung der Seele mit dem Körper. Bloß das Wie ist uns hier verborgen: das Daß und Was ist uns durch unsere Vernunft bekannt. Und zudem, wenn am Ende die Sünde als das einzige Mysterium übrig bleibt, ist dann nicht das Mysterium in der Welt durch den Menschen, durch die Creatur hineingekommen, ein Werk des Menschen? Wo bleibt dann das Mysterium Gottes in der Creatur? Man muß dasselbe auf eine übernatürliche Reaction Gottes gegen die Sünde beschränken; dann kommt es aber auch nur so nebenher, ganz zufällig in die Welt hinein, und wir werden sehen, daß selbst die Incarnation, wenn sie auf diese Rückwirkung beschränkt wird, kaum in ihrer Erhabenheit sich retten, geschweige denn in ihrer ganzen Größe darstellen läßt.

2. Ursprünglich, vor der Sünde, lag ein großes Mysterium Gottes, ein geheimnißvolles, für die Vernunft unerkennbares Werk Gottes in der Creatur und im Menschen insbesondere, und nur als Reaction gegen dieses Mysterium Gottes erscheint auch die Sünde als ein Mysterium mit einem Charakter und einer Tragweite der Bosheit, welche ebenso wie ihr Gegensatz für die natürliche Vernunft absolut unerkennbar ist.

Dieses Mysterium ist ein besonderes, übernatürliches Werk Gottes, also keineswegs jenes Verhältniß der Abhängigkeit, in dem der Mensch als Geschöpf zu seinem Schöpfer steht. Die Erschaffung ist die Ursache der außergöttlichen Wesen und Naturen, welche nur durch die Schöpfung ins Dasein treten können; und die Abhängigkeit von Gott als seinem Schöpfer und die daraus entspringenden Beziehungen sind für jedes außergöttliche Wesen so wesentlich und natürlich wie sein eigenes Sein. Deshalb sind sie auch nicht bloß durch übernatürliche Offenbarung erkennbar; die bloße Vernunft kann und muß sie erkennen, wenn sie dieselben auch nicht durch und durch versteht. Wie kann man also noch sagen, daß das Verhältniß des Geschöpfes zum Schöpfer als solchem ein übernatürliches, specifisch christliches Mysterium sei? Freilich hält es für die sich selbst überlassene Vernunft schwer, den Begriff der Schöpfung aus nichts klar und deutlich auszubilden, und selbst die größten Philosophen des Heidenthums sind darin nicht glücklich gewesen. Aber auch sie hatten einen

dunkeln Begriff von derſelben, indem ſie alles außergöttliche Sein von Gott abhängen ließen, und jedenfalls fällt ſie in den Bereich der natürlichen Wahrheiten. Sie iſt alſo auch nicht im eigentlichen Sinne für die Vernunft eine transcendente, unerreichbare Wahrheit.

Was für die Vernunft unerreichbar, was wahrhaft übernatürlich iſt, das ſind jene höhern Beziehungen der Abhängigkeit und der Verbindung mit Gott, welche durch eine von der Schöpfung ganz und gar verſchiedene Wirkſamkeit Gottes auf die Creatur hervorgerufen werden. Wir ſagen: durch eine von der Schöpfung ganz und gar verſchiedene Wirkſamkeit Gottes, um ſie auch von derjenigen Wirkſamkeit zu unterſcheiden, welche zwar nicht in ſich ſelbſt Schöpfung, d. h. Hervorbringung einer Subſtanz aus nichts iſt, aber doch nothwendig im Gefolge derſelben ſteht und zur Fortführung und Vollendung der durch die Schöpfung begründeten Ordnung der Dinge nothwendig iſt. Denn als Schöpfer muß Gott ſeinen Creaturen nicht allein das bloße nackte Sein geben, er muß ſie auch ſo ausſtatten, unterſtützen und leiten, daß ſie ihre natürliche Beſtimmung und Vollendung erreichen können. Dieſe Thätigkeit Gottes und die unerläßlichen Wirkungen derſelben ſind in Vorausſetzung der Schöpfung ſelbſtverſtändlich und darum ebenſowenig oder noch weniger übernatürlich und übervernünftig als die Schöpfung ſelbſt; ſie ſind mit der Idee der Creatur, der Engel, der Menſchen von ſelbſt gegeben.

Die höhere Thätigkeit aber, von der wir ſprachen, iſt weder die Schöpfung ſelbſt, noch ſteht ſie im nothwendigen Gefolge derſelben; es iſt die Thätigkeit einer ganz beſondern, übernatürlichen, wunderbaren Huld und Liebe, wodurch Gott ſeiner Creatur unendlich mehr gibt, als ſie in ihrer Natur beſitzt oder kraft derſelben zu ihrer Integrität beanspruchen kann; wodurch er den in der Schöpfung gelegten Grund nicht bloß entwickelt, ſondern ihn einfach zur Unterlage und Baſis einer höhern Schöpfung, einer höhern Ordnung macht; wodurch er mit einem Worte die Creatur über ihre eigene Natur erhebt und ſie der ſeinigen theilhaft macht.

Das Myſterium Gottes in der Creatur iſt nicht die Creatur ſelbſt als ſolche, ſelbſt wenn dieſelbe ihre natürlichen Beziehungen zu Gott ganz ausgebildet und ausgeprägt an der Stirn trägt; es iſt dieſ, wie geſagt, kein Myſterium für die geſunde, natürliche Vernunft; es iſt nur verborgen für die verkehrte, in das Sinnliche verſenkte Vernunft, die, weil ſie ihr eigenes Nicht in ſich erſieht, keinen Maßſtab für die Beſtimmung des Vernünftigen und Uebervernünftigen abgeben kann. Das Myſterium Gottes in der Creatur

iſt ein übernatürliches Lichtmeer, das aus dem Schoße Gottes ſich über die Creatur ergießt, um ſie der göttlichen Natur und Herrlichkeit theilhaft zu machen, und das deſſhalb ebenſo verborgen und geheimnißvoll für uns iſt wie die Natur Gottes an ſich. Es iſt eine gewiſſe Ausbreitung der innern göttlichen Productionen über die Creatur, indem Gott derſelben das Bild ſeines Sohnes zur Theilnahme an ſeiner eigenen Natur einbrückt und damit ſeinen eigenen Sohn in ihr wiedergebiert, indem er wiederum ſeinen eigenen Geiſt ihr einhaucht und ſie dadurch in der innigſten übernatürlichen Lebens- und Liebesgemeinschaft mit ſich verbindet: eine Wiedergeburt und Gemeinschaft, die wegen ihrer unermeglihen Erhabenheit für die Creatur in ähnlicher Weiſe geheimnißvoll und verborgen iſt wie die Zeugung des ewigen Sohnes und die Hauchung des Heiligen Geiſtes. Das Myſterium Gottes in der Creatur iſt eben der Ausfluß des im Schoße und im Herzen Gottes Verborgenen in die Creatur, und eine Erhebung der Creatur aus ihrer Niedrigkeit und Entfernung von Gott in den Schoß und in das Herz Gottes: in den Schoß Gottes, damit ſie aus ihm neu-geborn, von ſeinem Lichte verklärt, in ſein Bild umgeſtaltet werde; in das Herz Gottes, damit ſie von deſſen eigenem Geiſte belebt, von ſeiner Wärme durchglüht und mit ihm zu einem Geiſte verſchmolzen werde. Es iſt ſo ſehr von der Schöpfung ſelbſt und von allem, was zu ihr gehört, verſchieden, daß es gleichſam das Widerspiel derſelben bildet; denn da es das Geſchöpf aus der Stellung, die ihm ſein Urſprung aus dem Nichts angewieſen, herausreißt, um daſſelbe zu vergöttlichen, d. h. um es der göttlichen Natur mit ihrer Herrlichkeit, Heiligkeit und Seligkeit theilhaft zu machen, ſo muß man es der Schöpfung auf ähnliche Weiſe gegenüberſtellen, wie man die Zeugung und die Hauchung im Innern Gottes derſelben gegenüberſtellt.

3. Der Unterſchied aber, der zwiſchen dem eingebornen Sohne Gottes und der vergöttlichten Creatur beſteht, kann den geheimnißvollen, übernatürlichen Charakter dieſer Vergöttlichung nur bekräftigen. Das ewige Wort beſitzt die göttliche Natur weſentlich und nothwendig; ſie iſt untrennbar von ſeinem perſönlichen Charakter als Wort Gottes; denn es könnte nicht Wort Gottes ſein, wenn nicht der Vater ſein eigenes Weſen in ihm ausſpräche und ſeine Natur in ihm niederlegte. Wenn es daher in Gott ein Wort gibt, ſo muß daſſelbe nothwendig göttlicher Natur und Gott ſein. Die Geſchöpfe hingegen ſind eben deſſhalb, weil ſie Geſchöpfe ſind, der göttlichen Natur nicht theilhaft, und Gott werden können ſie niemals. Als Geſchöpfe ſind ſie anderer Natur als ihr Schöpfer, und wenn ihre Natur

auch der göttlichen in etwa ähnlich iſt, ſo iſt dieſe Ähnlichkeit doch keine ſpecifiſche, keine ſolche, kraft deren auch ſie göttlich genannt werden könnten. Die Theilnahme an der göttlichen Natur kann daher für ſie weder weſentlich noch nothwendig ſein; ſie überſteigt unendlich den Umfang ihres Weſens und die Würde ihrer Perſönlichkeit und kann ihnen nur durch eine unerwartete Zuneigung der göttlichen Liebe, einen unbegreiflichen Ausfluß der göttlichen Allmacht aus reiner und überfließender Gnade geſchenkt werden.

Daraus folgt aber, daß die Mittheilung der göttlichen Natur an die Geſchöpfe, obgleich ſie nicht ſo vollkommen, noch auch ſo erhaben iſt wie die Zeugung des Wortes, nichtsdeſtoweniger für uns ebenſo unerforſchlich und geheimnißvoll iſt wie dieſe. Denn wenn auch in der Zeugung des Wortes die göttliche Natur ſubſtantiell in ihrer Totalität mitgetheilt wird, ſo erſcheint es doch ebenſo wunderbar, wenn Gott nach außen auch nur eine Theilnahme ſeiner Natur an die Geſchöpfe übermittelt. Wenn dort die Wirkung eine unendlich größere, ſo iſt ſie doch für Gott ganz natürlich und ſelbſt für uns in der Vorausſetzung einer innern Production in Gott ſelbſtverſtändlich, weil Gott nach innen nur ſein eigenes Weſen und zwar ganz mittheilen kann; und wenn hier die Wirkung unendlich geringer, ſo erſcheint doch der Abſtand der Creatur von Gott ſo unendlich groß, daß es uns unbegreiflich vorkommen muß, wie Gott überhaupt auch nur eine Theilnahme ſeiner Natur den Geſchöpfen übermitteln könne. Zudem iſt die Mittheilung der göttlichen Natur an den Sohn objectiv wirklich nothwendig, und nur die Schwäche unſeres natürlichen Lichtes iſt, wie früher gezeigt worden, die Urſache, weshalb wir dieſe Nothwendigkeit und die Wirkung derſelben aus uns nicht erkennen. Die Mittheilung an die Geſchöpfe hingegen iſt nichts weniger als nothwendig, ſelbſt nicht unter Vorausſetzung der Schöpfung; es hat weder Gott das Bedürfniß, noch haben die Geſchöpfe irgend ein, wenn auch noch ſo ſchwaches Recht darauf, daß dieſelbe ausgeführt werde. Der Rathſchluß, durch den ſie vollzogen wird, iſt ein abſolut freier Act des göttlichen Willens und deſhalb für die Geſchöpfe ein abſolutes Myſterium, das ihnen nur durch eine ebenſo freie Offenbarung von ſeiten Gottes kund werden kann.

Da alſo die Mittheilung der göttlichen Natur an die Geſchöpfe für dieſe abſolut übernatürlich iſt, ſo vereinigen ſich in ihr dieſelben beiden Charaktere eines wahren Myſteriums, welche wir bei der Trinität erkannt haben. Wegen ſeiner Uebernatürlichkeit iſt dieſer Gegenſtand zunächſt ſo erhaben, daß wir aus uns ſelbſt ihn nicht ahnen, uns keinen beſtimmten

Begriff von ihm machen, geſchweige denn die Möglichkeit deſſelben poſitiv beweifen und begreifen können. Wir begreifen dieſelbe nur inſoweit, als wir wiſſen, daß Gott eben „mächtig genug iſt, unendlich mehr zu thun, als wir erbitten oder verſtehen können“¹. Sodann können wir nach Anleitung der Offenbarung durch Gleichniſſe und Sinnbilder aus der natürlichen Welt uns eine analoge Vorſtellung von jener Mittheilung der göttlichen Natur bilden, eine Vorſtellung, die zwar hinreichend beſtimmt und wahr werden kann, die aber doch immer mehr ein Schattenriß bleibt, als daß ſie ein klares, lebendiges Bild des Gegenſtandes wäre.

Noch viel weniger können wir die Wirklichkeit dieſes Gegenſtandes durch unſere Vernunft erkennen. A priori iſt das ſchon deſſhalb unzuläſſig, weil ſie nicht nothwendig iſt; aber auch nicht einmal a posteriori durch eigene natürliche Erfahrung oder Schlüſſe aus deſſelben iſt es möglich; denn eine weſentlich übernatürliche Thatſache kann auch nur der Gegenſtand einer übernatürlichen Erfahrung ſein, und die Theilnahme an der göttlichen Natur können wir ſelbſt dann, wenn wir ſie wirklich beſitzen, durch unſer natürliches Licht ebenſowenig erkennen, als wir durch unſere Sinne und unſer ſinnliches Erkenntnißvermögen die Geiſtigkeit unſerer Seele mittelbar oder unmittelbar wahrzunehmen vermögen.

Wer die Theilnahme an der göttlichen Natur im Menſchen ſamt den in ihr eingekloſſenen Vollkommenheiten als etwas Selbſtverſtändliches oder als einen Gegenſtand der natürlichen Erfahrung betrachtet, zeigt eben dadurch, daß er nichts von ihr verſteht, daß er nicht den leiſeſten Begriff von ihr hat. Er verwechſelt das Höhere mit dem Niedern, das Uebernatürliche mit dem Natürlichen, und zieht dadurch das erſtere von ſeiner himmliſchen Höhe in die Niedrigkeit des letztern herab; oder aber er ſchraubt die Natur zu einer ſolchen Höhe hinauf, daß das Uebernatürliche, Göttliche für ſie natürlich erſcheint, und verwechſelt ſie dadurch mit Gott. Wenn man einen richtigen Begriff von der Niedrigkeit der geſchaffenen Natur und der unendlichen Erhabenheit der göttlichen hat, iſt dieſe Verwechſlung unmöglich; dann wird man auch die Mittheilung der göttlichen Natur an die Geſchöpfe für ein unendlich erhabenes Wunder der göttlichen Allmacht und Liebe halten und als ſolches zu ſchätzen wiſſen. Je mehr ſich die Möglichkeit und Wirklichkeit eines Gutes bei den Geſchöpfen von ſelbſt verſteht, deſto weniger erregt und verdient es unſere Verwunderung und Bewunderung; nur das Unerwartete, Außerordentliche, unſere Begriffe und Er-

¹ Eph. 3, 20.

wartungen Ueberſteigende bewundern wir. Und wie die Theologen lehren, daß derjenige den richtigſten und würdigſten Begriff von Gott habe, der einſehe, wie ſehr alle ſeine Begriffe und Vorſtellungen hinter der Größe dieſes Gegenſtandes unendlich weit zurückbleiben: ſo hat auch allein derjenige einen richtigen und würdigen Begriff von der übernatürlichen Gnade Gottes, der zur Einſicht gekommen iſt, daß in den Geſchöpfen kein Grund für die Möglichkeit, kein Recht auf die Verwirklichung dieſes großen Gutes liegt, daß ſelbſt die Macht und Liebe Gottes, die er uns als unſer Schöpfer offenbart, uns noch nicht auf jene höhere Macht und Liebe ſchließen läßt, durch welche die Mittheilung ſeiner Natur in uns möglich gemacht und verwirklicht wird, daß ſolglich dieſe Mittheilung als ein wahres Wunder einer für die Vernunft verborgenen, übergroßen Macht und Liebe Gottes, das nur in der Zeugung des Sohnes und der Hauchung des Heiligen Geiſtes ſeinesgleichen hat, betrachtet werden muß ¹.

§ 33. Der Inhalt des Myſteriums ſelbſt in der Sprache der Kirche und der Offenbarung verborgen.

1. Wenn aber nun dieſes Myſterium Gottes im erſten Menſchen ſo groß war, woher kommt es dann, daß man daſſelbe oft nicht ſo hoch angeſchlagen hat? Nicht daher, daß wir die Verwirklichung dieſes großen Werkes nicht ganz ſicher aus der Offenbarung und der Kirchenlehre wußten. Ebenſo gut, wie wir wiſſen, daß wir durch Gnade Chriſti wahre Adoptivkinder Gottes durch Theilnahme an ſeiner Natur werden, wiſſen wir auch, daß Chriſtus uns nur das zurückgegeben, was wir in Adam verloren hatten, daß alſo auch Adam ein wahres Adoptivkind Gottes und durch die Theilnahme an der göttlichen Natur in ſeiner Seele verklärt, vergöttlicht geweſen iſt.

Der erwähnte Mangel ſcheint vielmehr daher gekommen zu ſein, daß man die in der Kirchenlehre bezüglich Adams gebrauchten Ausdrücke nicht gehörig verſtand und in der Heiligen Schrift den Aufſchluß über dieſes Myſterium nicht dort ſuchte, wo er zu finden iſt.

In der Kirchenlehre ſowie in der Sprache der Theologen wird gewöhnlich die höchſte Gabe, die Adam zu theil geworden, mit den Namen *iustitia et sanctitas*, Gerechtigkeit und Heiligkeit, bezeichnet. Wenn man

¹ In betreff der ausführlicheren Entwicklung und der Belege für die hier zu Grunde gelegte Idee der heiligmachenden Gnade muß ich auf meine frühere Schrift „Natur und Gnade“ und meine Ausgabe von Cäſaris *Quid est homo* verweiſen.

diese Namen oberflächlich und ganz für sich allein auffaßt und ihnen die Begriffe unterlegt, die im gewöhnlichen Leben mit ihnen verbunden sind, so liegt es sehr nahe, unter der Gerechtigkeit bloß die rechte Ordnung und Gefinnung des Menschen als solchen, und unter der Heiligkeit insbesondere die gottgeweihte Gefinnung und Stimmung zu verstehen, in welcher der Mensch sich befinden muß, um als ein wahrhaft gutes Geschöpf, ein guter Mensch zu erscheinen. Und in der That, wenn uns die Offenbarung keine besondern Aufschlüsse über den ersten Menschen gegeben hätte, wenn ferner diese Ausdrücke vom theologischen Standpunkte aus keinen höhern Sinn gewannen, bliebe uns kein anderes Verständniß derselben übrig.

Das letztere ist aber eben der Fall. Wir wissen aus der Offenbarung, daß Adam nicht bloß Geschöpf, sondern ein Adoptivkind Gottes gewesen. Wir wissen also auch, daß die Ausdrücke Gerechtigkeit und Heiligkeit, auf Adam als Kind Gottes angewandt, einen neuen, höhern Sinn erhalten müssen, als sie aus sich und in der gewöhnlichen Sprache der Menschen haben. Die Gerechtigkeit, welche dem Kinde Gottes als solchem zukommt, welche es in die seiner hohen Würde und Stellung gebührende rechte Ordnung und Gefinnung setzt, muß eine ganz andere, eine höhere sein als die, wodurch der Mensch als solcher seine rechte Stellung einnimmt. Und gar die Heiligkeit, wodurch das Kind Gottes ein wahrer Tempel des Heiligen Geistes wird, könnte sie dasselbe sein mit der gottgeweihten Gefinnung und Stimmung des Knechtes Gottes?

In diesem höhern Sinne müssen die Ausdrücke verstanden werden, wenn sie die höchste Gabe, die dem Urmenschen von Gott zu theil geworden ist, bezeichnen sollen. Hier bezeichnen sie nicht menschliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, sondern die vom Heiligen Geiste, dem Geiste der Kindschaft, im Herzen Adams ausgegossene Gerechtigkeit und Heiligkeit, durch welche Adam zur kindlichen Liebe Gottes erhoben und der Gerechtigkeit und Heiligkeit des Heiligen Geistes theilhaftig wurde — eine göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, wie sie der göttlichen Würde eines Kindes Gottes entspricht.

Der göttliche Charakter dieser Gaben ist aber vorzüglich schon in dem Ausdrucke „Heiligkeit“ ausgesprochen. Die Heiligkeit nämlich bezeichnet an sich gerade die eigenthümliche Hoheit, Reinheit und Gebiegenheit, kurz, den einzigen Adel der göttlichen Güte, und nur nach dieser göttlichen Güte und in Beziehung auf sie wird das Geschöpf heilig genannt. Heilig ist das Geschöpf daher schon dann, wenn es irgendwie seine rechte Stellung zu ihr einnimmt, sie achtet und ehrt, sich ihr und ihrer Verherrlichung

weist. Aber im vollen Sinne wird es erst dann heilig, wenn es jene göttliche Güte in sich aufnimmt, ihrer selbst in ihrer Erhabenheit theilhaft wird, wenn die Gottheit es mit ihrer eigenen Heiligkeit durchleuchtet, verklärt und ihm dadurch sowohl ihre eigene heilige Würde, wie ihre eigene heilige Gesinnung und Stimmung mittheilt. Die Heiligkeit der Creatur ist in der Kirchensprache nichts anderes als die Theilnahme an dem Adel der göttlichen Natur, wodurch die Creatur in ihrer Würde über sich selbst erhoben, in ihrer Beschaffenheit verklärt, in ihrer Gesinnung mit der reinsten und zärtlichsten Liebe an Gott gefesselt, in allen diesen Beziehungen gebildet, vergöttlicht wird. In diesem vollen Sinne genommen, drückt die Heiligkeit bei dem Geschöpfe schon ohne weiteren Zusatz die Erhabenheit und Göttlichkeit der demselben zu theil werdenden Güte und Gerechtigkeit aus, wie denn auch namentlich bei den griechischen Vätern die Heiligkeit stehend den Ausfluß und die Mittheilung des Heiligen Geistes an die Creatur bezeichnet.

Der Ausdruck „Gerechtigkeit“ ist für eine solche höhere Bedeutung von Haus aus nicht so sehr geeignet; er gewinnt sie nur durch bestimmende Zusätze. Aber er wird schon genug bestimmt und gehoben, wenn man ihn nur mit dem der Heiligkeit in Verbindung bringt, indem man sagt: Adam habe die Gerechtigkeit und Heiligkeit, oder vielmehr die Gerechtigkeit der Heiligkeit, die *iustitia sanctitatis*, die der Heiligkeit entsprechende und mit ihr in Verbindung stehende Gerechtigkeit gehabt. Nur so ist die Gerechtigkeit Adams das *admirabile donum*, das wunderbare, bewunderungswürdige Geschenk Gottes, als welches sie der römische Katechismus bezeichnet¹.

Es ist also kein Zweifel, daß die Ausdrücke „Heiligkeit“ und „Gerechtigkeit“ in der Kirchensprache bei Adam eine durchaus übernatürliche Gabe bezeichnen können und sollen. Auch ist es klar, daß die Heiligkeit, wenigstens in ihrem vollen Sinne genommen, sich nicht auf die übernatürliche Ausstattung und Richtung des Willens beschränkt, sondern vielmehr die übernatürliche Weihe und den göttlichen Adel der ganzen Seele mit allen ihren geistigen Kräften ausdrückt. Aber darum könnte es doch noch immer auffallen, daß in der Sprache der Kirche und der Theologen gerade diese Ausdrücke stehend zur Bezeichnung des Mysteriums im ersten Menschen gebraucht werden. Selbst wenn von der Gnade Adams die Rede ist, wird dieselbe als eine heilig oder gerecht machende näher

¹ Cat. Rom. p. I, cap. 2, q. 19.

charakterisirt. Freilich wird diese Gnade auch oft genug als die der Adoptivkindschaft, der Vergöttlichung, der Bestimmung zur unmittelbaren Anschauung Gottes beschrieben; aber in die technische Bezeichnung werden diese Bestimmungen in der Regel nicht aufgenommen. Da nun gerade hierdurch manche Mißverständnisse in Bezug auf die Erhabenheit und den Umfang des Mysteriorums hervorgerufen werden, müssen wir die Erscheinung von unserem Standpunkte erklären.

2. Nach der scotistischen Theorie, welche die heiligmachende Gnade mit der caritas, der übernatürlichen Richtung des Willens auf Gott, identificirt, wäre die Erklärung sehr einfach. Das ganze Mystorium besteht hier in der übernatürlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit des Willens und wird somit adäquat durch diese Ausdrücke bezeichnet. Allein jene Auffassung der Scotisten ist eben auch die dürftigste, die man innerhalb der Grenzen des Dogmas überhaupt nur haben kann. Sie entspricht nicht dem großartigen Reichthume der Gnade, der oben von uns in Kürze geschildert wurde und der nach der Lehre der Väter in der Heiligen Schrift bezeugt ist; kaum daß sie selbst an dem Gliede, welches sie aus dem Organismus der übernatürlichen Ordnung herausgerissen, den übernatürlichen Charakter desselben noch wissenschaftlich rechtfertigen kann. Die Heiligkeit oder der übernatürliche Adel der Liebe ist nur denkbar bei einer Heiligkeit oder einem übernatürlichen Adel, welcher der ganzen geistigen Natur des Menschen verliehen wird, um sie zu verklären. Nicht mit der scotistischen Theorie, sondern gegen sie müssen wir also die beregte Schwierigkeit lösen, um so mehr, da letztere eben von den Scotisten zu ihren Gunsten angerufen wird. Wir werden sie lösen, wenn wir nur Gründe anführen, welche die Anwendung der besagten Ausdrucksweise auch unter Voraussetzung unserer Anschauung hinlänglich rechtfertigen.

Die Kirche und die Theologen betrachten zunächst den ursprünglichen Zustand Adams in der Regel im formellen Gegensatz zu dem Zustande der Sünde, der auf ihn folgte und ihn zerstörte. Der gerade Gegensatz zur Sünde ist aber die Gerechtigkeit und Heiligkeit; denn die Sünde ist Verkehrung der Gerechtigkeit, und Aufhebung, Schändung der Heiligkeit. Folglich mußte die Kirche und mußten die Theologen auch den Urstand vorzüglich gerade als einen Zustand der Gerechtigkeit und Heiligkeit betrachten und bezeichnen. Sie mußten dies um so mehr, weil auch im Zustande des gefallen Menschen sein Elend, seine Armseligkeit erst an zweiter Stelle neben der Sünde in Betracht kommt, und die Erhabenheit und Glückseligkeit des ursprünglichen Gnadenstandes in ihrer Fortdauer

gerade von der Erhaltung der innewohnenden Gerechtigkeit und Heiligkeit abhing.

Ein anderer Grund dieser Darstellungsweise liegt in der Sache selbst. Die andern Ausdrücke, die man hier gebrauchen könnte, wie Verklärung, Vergöttlichung u. s. w., bezeichnen, in ihrem vollen Sinne genommen, mehr denjenigen Zustand, zu dem der erste Mensch durch die Gnade Gottes als zu seinem Ziele bestimmt war. Sie rufen in unserem Geiste sogleich die Idee einer wunderbaren Herrlichkeit und Seligkeit hervor und deuten die vollendete Theilnahme an der göttlichen Natur, der göttlichen Herrlichkeit und Seligkeit an, welche der erste Mensch erst am Ende seiner Laufbahn erreichen sollte. Die göttliche Verklärung und Herrlichkeit, welche Adam als Adoptivkind Gottes von Anfang an besaß, war nur der verhüllte Keim, dessen reiche Kraft erst im Jenseits sich zu entfalten bestimmt war. Sie war nicht so sehr um ihrer selbst willen da, als vielmehr deshalb, um Adam auf den Weg zur Erreichung des Vollbesitzes der göttlichen Natur zu bringen, um ihn zu diesem Ziele in das rechte Verhältniß zu setzen. In diesem Verhältniß zum himmlischen Ziele liegt die höchste Bedeutung der Adam bereits im Paradiese zu theil gewordenen übernatürlichen Verklärung. Diese höchste Bedeutung derselben wird daher auch durch denjenigen Ausdruck bezeichnet, der sie als die rechte Stimmung und Tendenz nach der himmlischen Verklärung und der vollen Vereinigung mit Gott hervorhebt, durch den Ausdruck *iustitia*. Nicht minder aber, obgleich von einer andern Seite, kommt hier der Ausdruck „Heiligkeit“ in Betracht. Er deutet uns an, daß Adam schon ein Tempel der Gottheit war, aber vor der Hand noch ein bloß geweihter Tempel, in den erst später auch die Herrlichkeit Gottes einziehen sollte; denn durch die Weihe und Heiligung wird der Tempel auf den feierlichen Einzug Gottes vorbereitet.

Ein dritter, mit diesem zweiten verwandter Grund ist folgender. In der Regel benennen wir die Dinge mehr nach ihren Thätigkeiten oder in ihrer Beziehung auf dieselben, als nach ihrem innersten Wesen, weil wir ja auch das Wesen hauptsächlich nur aus den Thätigkeiten erkennen. Was ist also natürlicher, als auch die vergöttlichende Gnade des ersten Menschen von der Seite zu bezeichnen, wo sie sich als das Princip einer eigenthümlichen Wirksamkeit, der heiligen und rechten, auf das übernatürliche Ziel gerichteten Acte erweist? Bezeichnen wir doch auch sonst die Gnade der Kinderschaft, um ihre wichtigste Bedeutung anzuzeigen, als die heilig oder gerecht machende Gnade.

Einen vierten und letzten Grund anzugeben, werden wir später Gelegenheit finden.

3. Vielleicht ist aber auch gerade die Art und Weise, wie die Heilige Schrift selbst an der Stelle, wo sie die Schöpfung des ersten Menschen *ex professo* beschreibt, die Ausstattung desselben darstellt, nicht der letzte Grund, weshalb manche sich nicht zu einer würdigen Auffassung des geheimnißvollen Zustandes des ersten Menschen erschwingen konnten. Man schien zu glauben, in den ersten Kapiteln der Genesiß seien ausdrücklich wenigstens die wichtigsten Vorzüge erwähnt, die Gott dem ersten Menschen verliehen; und man fand dann weiter, daß alle daselbst gebrauchten Ausdrücke sich einfach und gut von einer natürlichen Ausstattung des Menschen erklären ließen.

In der That finden wir keine Veranlassung, das letztere in Abrede zu stellen. Wenn Gott sagt¹: „Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse“, so ist dieses Wort in dem Contexte hinreichend dadurch erklärt, daß der Mensch durch die Geistigkeit seiner Seele Ebenbild und Gleichniß Gottes ist, und obgleich viele Väter unter dem Gleichnisse etwas Höheres verstehen wollen, als unter dem Ebenbilde, so liegt es doch sehr nahe, dasselbe als einen verstärkten Parallelausdruck des Ebenbildes zu nehmen. Ebenso, wenn im folgenden Kapitel² gesagt wird: „Gott der Herr bildete den Menschen aus dem Lehme der Erde und hauchte in sein Antlitz den Hauch des Lebens, und der Mensch wurde zum lebendigen Wesen“: so ist auch damit unmittelbar nur ausgesprochen, daß Gott den Leib des Menschen auf eine höhere Weise belebte als den der Thiere, indem er demselben ein Lebensprincip einhauchte, das ihm selbst ähnlich war.

Wir behaupten geradezu mit dem hl. Augustinus, daß in der Genesiß nur die Schöpfung der Natur des Menschen ausdrücklich erzählt wird, läugnen aber ebenso sehr, daß mit diesen Worten alle Gaben, die Gott dem Menschen verliehen, erschöpft seien. Dem Zusammenhange gemäß wollte Moses bloß zeigen, wie die sichtbaren Dinge ins Dasein getreten, und wie die Production des Menschen den Schlußstein in der Scala der Schöpfung bilden mußte. Von dem geheimnißvollen Segen, von der übernatürlichen Weiße, die Gott über den Menschen ausbreitete, schwieg er, weil das Mysterium zu groß war, um von dem Volke, für das er schrieb, verstanden zu werden. Das Volk war zu knechtisch gesinnt, als daß es

¹ 1 Mos. 1, 21.

² Ebd. 2, 7.

ſich zu der erhabenen Würde der Kinder Gottes hätte aufſchwingen können. Und überhaupt wurde dieſes Volk im Alten Bunde, bevor in Chriſtus die Gnade und der Geiſt der Kindſchaft Gottes wieder erſchien, von Gott nicht als Kind, ſondern als Knecht und als ein halſtarriger Knecht behandelt. Aus dieſem Grunde wurde ja auch das Myſterium der Dreifaltigkeit, das mit dem gegenwärtigen ſo innig verſchlungen iſt, im Alten Bunde nicht diſtinct offenbart, und wurde das, was davon offenbart war, nur wenig verſtanden.

Nichtsdeſtoweniger, wie der ganze Alte Bund ein Typus des Neuen war, ſo galten auch die natürlichen Dinge als Typus der übernatürlichen, und ſo iſt auch in den Worten, womit Moſes die Production des natürlichen Menſchen erzählt, dem geiſtigen Sinne nach die übernatürliche Schöpfung deſſelben ausgeſprochen. Wie Gott dadurch, daß er dem Leibe die geiſtige Seele als ein Bild ſeiner eigenen geiſtigen Natur einprägt, den Menſchen zu ſeinem natürlichen Ebenbilde macht: ſo erhebt er ihn dadurch, daß er der Seele ein ihm ſelbſt gleichartiges Bild, das Bild ſeines Sohnes, einprägt, zu ſeinem übernatürlichen Ebenbilde; und wie er dem Leibe die vernünftige Seele einhaucht, um dem Menſchen ſein natürliches Leben zu geben, ſo haucht er der Seele ſeinen eigenen Geiſt ein, um ihr ſein göttliches Leben mitzutheilen.

Die Worte an ſich verrathen dieſen Sinn nicht, ſonſt wäre es eben kein geiſtiger Sinn, kein *sensus spiritualis*, wie er der Heiligen Schrift eigenthümlich iſt. Die Typen wurden erſt offenbar, als im Neuen Bunde die Antitypen erſchienen, und obgleich in unſerem Falle der verſinnbildete übernatürliche Gegenſtand ſchon in Adam vorhanden war, ſo konnte er doch erſt in den Worten des Moſes gefunden werden, nachdem die Idee dieſes Gegenſtandes im Neuen Bunde wieder lebendig und begreiflich geworden war. Von dieſer Idee durchdrungen und gehoben, finden die Chriſtlichen Väter ohne weiteres das in jenen Worten verborgene Myſterium heraus; ſie finden namentlich in der nachdrücklichen Betonung des Bildes und Gleichniſſes eine höhere Ähnlichkeit des Menſchen mit Gott, als er durch ſeine Natur beſitzt oder beanspruchen kann, und in dem Hauche, durch den Gott den Adam belebt, ſehen ſie den Heiligen Geiſt ſelbſt, der ſein eigenes Leben in denſelben ausſtrömt¹. Der

¹ Zuweiſen ſcheinen die heiligen Väter die Worte: *et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae*, ſchlechtweg im literalen Sinne auf die Einhauchung des Heiligen Geiſtes zu deuten und vergleichen ſie mit jener Hauchung, wodurch der Heiland den Apoſteln den Heiligen Geiſt mittheilte. (So der hl. Baſilius [*Contra Eunom.* I. 5],

hl. Augustinus¹ aber findet die Erhebung des Menschen in die Gemeinschaft des Heiligen Geistes, durch die er aus einem animalis homo ein spiritalis homo wurde und in das selige Leben einging, angedeutet in seiner Versetzung in das Paradies, dessen ausgezeichnete sinnliche Herrlichkeit eben ein Reflex der geistlichen Herrlichkeit und Lebensfrische war, welche der Heilige Geist über die Seele des ersten Menschen verbreitete.

§ 34. Zweites Mysterium im Urstande: die Integrität. Unterschied und Verhältniß desselben zum ersten Mysterium.

1. Deutlicher als das übergroße göttliche Mysterium der Heiligung und Vergöttlichung des ersten Menschen werden in der Genesiß und überhaupt in den Schriften des Alten Bundes andere Gaben erwähnt, die Gott dem ersten Menschen verliehen hatte, und die nachher durch die Sünde verloren gingen. Die Heilige Schrift erzählt uns, wie die sinnliche Begierlichkeit erst nach der Sünde im Menschen wach geworden, und die Nothwendigkeit des Todes erst zur Strafe für die Sünde über den Menschen verhängt worden sei. Damit gibt sie zu erkennen, daß die Freiheit von der Begierlichkeit, vom Tode und von allen übrigen Unvollkommenheiten und Leiden, die damit in Verbindung stehen, vor der Sünde mit der heiligmachenden Gnade dem Menschen eigen gewesen.

Diese Freiheit nun, gehörte auch sie zu dem übernatürlichen Mysterium des Urstandes? Das ist eine Frage, die ebenfalls unsere ganze Aufmerksamkeit verdient.

Ohne Zweifel ist sie kein so großes Mysterium wie das der Heiligung und Vergöttlichung. Das beweist schon die Thatsache, daß Moses sie ausdrücklich erwähnen und dabei doch verstanden werden konnte. Wer die Regungen der Begierlichkeit fühlt, wer die Krankheiten und Beschwerden, die zuletzt den Tod herbeiführen, in sich wahrnimmt, kann sich auch im allgemeinen einen Begriff davon machen, was es heißt, von der Begierlichkeit

der hl. Cyrill von Alexandrien [Dial. IV, De Trin.] bei Aletgen, Theologie der Vorzeit II, 584 f.) Wenn wir auch damit nicht einverstanden sind, so sehen wir darin doch einen Beweis, daß nach der Ansicht der heiligen Väter die Eingießung des Heiligen Geistes wenigstens in irgend welcher Weise in den Worten des Moses verborgen liegt.

¹ De Genesi contra Manich. l. 2, c. 8. Nondum tamen spiritualem hominem debemus intellegere, qui factus est in animam viventem, sed adhuc animale. Tunc enim spiritalis effectus est, cum in paradiso, hoc est in beata vita constitutus, praeceptum etiam perfectionis accepit, ut verbo Dei consummaretur.

und Sterblichkeit frei ſein. Namentlich konnte Adam ſelbſt, ohne ſpecielle göttliche Offenbarung, durch bloße natürliche Wahrnehmung das Vorhandenſein dieſer Gabe in ſeiner Natur erkennen, während er ſeiner Würde als Kind Gottes, auch damals, als er ſie beſaß, nur durch den Glauben und das Licht der Gnade ſich bewußt werden konnte. Andererſeits iſt dieſe Gabe auch bei weitem nicht ſo erhaben wie die Gnade der Kindſchaft Gottes. Die Kindſchaft Gottes iſt übernatürlich ſelbſt für die Engel, überhaupt für jeden geſchaffenen Geiſt, und erhebt die Seele des Menſchen nach ihrer höchſten geiſtigen Seite unendlich hoch über ſich ſelbſt zur Theilnahme an der göttlichen Natur. Die Freiheit hingegen, von der wir ſprachen, erhebt den menſchlichen Geiſt nicht über ſich ſelbſt; ſie macht ihn bloß zum vollkommenen Herrn des Körpers und der niedern Seelenkräfte; ſie bewirkt bloß die vollkommene Harmonie der niedern und höhern Kräfte, verſtärkt jede Störung der letztern durch die erſtern und bewahrt die Natur vor jeder Verletzung und der endlichen Auflöſung: mit einem Worte, ſie bewirkt und erhält die vollkommene Einheit, Unverfehrtheit und Integrität der Natur und wird deſhalb auch ſchlechtweg Unverfehrtheit oder Integrität der Natur genannt (bei den Vätern häufig *in corruptio, ἀφθαρσία*).

Es gibt keinen größern Irrthum, als wenn man dieſe Integrität mit der Heiligkeit des erſten Menſchen verwechſelt und glaubt, die Heiligkeit des Menſchen ſei eben nichts anderes als die gute und ſchöne Ordnung, welche die Integrität im Menſchen herſtellt. Die Heiligkeit iſt etwas unendlich Erhabeneres als die Integrität; ſie iſt ſo groß und wunderbar, daß dieſe ihr gegenüber verſchwindet.

Aber iſt darum dieſe Integrität gar kein übernatürliches Myſterium? Sie wäre in der That kein ſolches, wenn ſie bei der noch ſündeloſen menſchlichen Natur ſelbſtverſtändlich vorhanden wäre, wenn ſie aus den Principien der Natur entspränge oder wenigſtens zur nothwendigen Ausſtattung der menſchlichen Natur gehörte. Denn in dieſem Falle hätte ſie nicht mehr Verborgenes und Geheimnißvolles an ſich als die Natur des Menſchen ſelbſt.

Manche meinen eben mit Rückſicht auf den Ausdruck „Integrität“, daß ſich dieſelbe beim erſten Menſchen von ſelbſt verſtehe; denn Gott könne doch keine verſtümmelte, unordentliche, verdorbene Natur ſchaffen. Gewiß kann Gott kein Weſen ohne die ihm weſentlichen Theile und ebenſowenig ohne eine hinreichende Diſpoſition zur Erreichung ſeines Zweckes erſchaffen, alſo auch nicht ohne ſeine Integrität, ſoweit dieſelbe in dieſen beiden Stücken beſteht. Wohl aber kann Gott ein Weſen unvollkommen erſchaffen, ohne

ihm den höchsten Grad von Einheit und Harmonie zu geben, ohne ferner alle Hindernisse seiner Entwicklung hinwegzunehmen¹. So kann Gott auch den Menschen nicht schaffen, ohne dem Geiste sein moralisches Leben möglich zu machen und ihm wenigstens eine politische (heute würde man sagen: constitutionelle) Herrschaft über die Sinnlichkeit zu sichern. Aber eine despotische, absolute Herrschaft, durch die er der Sinnlichkeit alle selbständigen Regungen und Begierden nehmen könnte, braucht Gott dem Geiste nicht zu geben, weil diese Selbständigkeit der Sinnlichkeit dem Geiste sein moralisches Leben zwar erschwert, aber doch nicht unmöglich macht. Eine solche absolute Macht des Geistes liegt auch keineswegs in der Natur des Menschen; denn die sinnlichen Kräfte werden ihrer Natur nach mehr oder weniger nach dem Grade ihrer Reizbarkeit von ihren eigenen Objecten, den sinnlichen Dingen und Gütern, angezogen. Ebensovienig hat die menschliche Natur in sich die Macht, das Leiden und die endliche Auflösung von sich ferne zu halten, und auch Gott ist keineswegs verpflichtet, sie davor zu bewahren; denn der Mensch hat eben gar kein Recht darauf, daß seine Natur in ihrer Ganzheit immer erhalten bleibe, zumal da sie natürlicherweise von selbst ihrer Auflösung entgegengeht.

Die Integrität also, welche der erste Mensch von Gott erhalten hat, die Integrität, welche in der vollkommenen und unauflösliehen Einheit und Harmonie zwischen Leib und Seele, den höhern und niedrigeren Kräften des Menschen besteht, war ein großes übernatürliches Wunder der Macht und Liebe Gottes, ein Wunder der Macht, weil Gott dadurch der Natur etwas gab, was sie aus sich nicht im entferntesten bewirken konnte, ein Wunder der Liebe, weil Gott der Natur diese Gabe nicht schuldete und ihr dieselbe nur durch eine außerordentliche Huld und Gnade verlieh.

Was aber ein so großes Wunder ist, das ist nichts weniger als selbstverständlich; das ist außerordentlich, unerwartet, das ist ganz besonders erhaben und unbegreiflich, das ist ein Geheimniß im eigentlichen Sinne des Wortes. Wer so etwas als selbstverständlich ansieht, verkennet die Natur des Menschen, und was noch mehr ist, verkennet die Größe und den Werth jener ausgezeichneten Wohlthat Gottes; der bedenkt nicht, daß diese Art von Integrität eine Erhebung des Menschen über seine eigene Natur zu der der Engel in sich schließt, eine wunderbare Erhebung, kraft deren der Mensch trotz seiner Leiblichkeit und Sinnlichkeit in seinem geistigen Leben ungefiört bleibt, und eben diese Leiblichkeit und Sinnlichkeit gleichsam ver-

¹ S. August., De lib. arb. l. 3, c. 20. 22; Coll. retract. l. 1, c. 9.

geistigt steht, indem nämlich der Leib der Leidenslosigkeit und Unsterblichkeit des Geistes theilhaftig wird, die Sinnlichkeit nur nach den Regeln und den Befehlen des Geistes sich bewegen kann. Der bedenkt nicht, daß diese Integrität nach dem Ausdrucke des hl. Augustinus ein wunderbarer Zustand (*status mirabilis*) war, der durch eine geheimnißvolle Kraft (*virtute mystica*) hervorgebracht und erhalten wurde¹, daß nach demselben heiligen Lehrer eine große Gnade Gottes dort war, wo der irdische und sinnliche Leib keine thierische Begierde kannte².

2. Es gab also im ersten Menschen ein doppeltes übernatürliches Mysterium, das der Heiligung und Vergöttlichung des Geistes, und das der Vergeistigung der Sinnlichkeit und Leiblichkeit, durch welche letzteres die Totalnatur eine geheimnißvolle übernatürliche Integrität oder Unversehrtheit erhielt. Beide Mysterien muß man wohl unterscheiden, wenn sie gleich beim ersten Menschen in der innigsten Weise verbunden waren; denn eben die Eigenthümlichkeit beider bestimmt auch den Grund und die Weise ihres Zusammenhanges.

Bevor wir diesen Zusammenhang erklären, ist es noch nothwendig, einen Punkt genauer zu betrachten, in welchem beide ineinander zu laufen scheinen, und der, wenn er nicht beachtet wird, nothwendig eine wirkliche Vermischung und Verwechslung beider bei den Philosophen und Theologen herbeiführt.

Die Zusammensetzung des Geistes mit der Materie, haben wir gesagt, läßt natürlicherweise beide Elemente nicht zur vollsten Einheit und Harmonie kommen; sie trägt aber auch eine gewisse Spaltung und Disharmonie in den Geist selbst hinein. Nicht genug, daß die geistigen Tendenzen in Conflict mit den sinnlichen treten; die geistigen Tendenzen selbst werden nach verschiedenen Richtungen auseinander gezogen. Der Geist strebt von Natur, von der Vernunft geleitet, nach dem moralisch Guten, nach der wahren Seligkeit, nach Gott hin, er ist Gott unterworfen. Allein wegen der Verbindung mit dem Körper ist seine geistige Erkenntniß von der sinnlichen abhängig und wird für ihn um so dunkler und schwieriger, je mehr sie sich über die sinnlichen und sichtbaren Dinge erhebt. Steht nun die Neigung zu einem Gute im Verhältniß zu dem Lichte, in dem dasselbe uns erscheint, so ist es offenbar, daß der Geist zu solchen Gütern, die, wenn

¹ *S. August., De Gen. ad lit. l. 11, c. 31, apud Casinum p. 125.*

² *Gratia quippe Dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat. De pecc. mer. et rem. c. 18, n. 21, apud Casinum p. 126.*

nicht rein sinnlich, so doch mit sinnlichem Glanze umgeben sind, leichter hingezogen wird als zu den höhern, rein geistigen und göttlichen. So kommt es denn, daß es im Menschen Neigungen auch zu nicht rein sinnlichen geschaffenen Dingen gibt, die seiner Neigung zu Gott und zur Unterwürfigkeit gegen ihn entgegentreten, weil sie auf das Verhältniß ihres Gegenstandes zu Gott und seinem Gesetze keine Rücksicht nehmen. Die Aufhebung dieser Neigungen (der sogen. *concupiscentia spiritus*) und ihrer Ursache, der zu großen Abhängigkeit der Vernunft von der sinnlichen Erkenntniß, mit andern Worten, die volle Harmonie des menschlichen Geistes mit sich selbst und die ungestörte Klarheit der Vernunft, worin von selbst eine totale Hineigung und Unterwürfigkeit des Geistes gegen Gott gegeben ist, gehört offenbar noch mit zur vollen Integrität des Menschen. Sie ist ebenso übernatürlich wie die volle Harmonie der Sinnlichkeit mit dem Geiste. Wie diese eine übernatürliche Vergeistigung der Sinnlichkeit, so ist jene eine reine und volle übernatürliche Ausprägung, Ausbildung der Geistigkeit selbst, aber gerade deshalb noch himmelweit verschieden von der Heiligkeit und Vergöttlichung des Geistes.

Der Grund, weshalb man die Integrität und die Heiligkeit verwechselt, liegt nun darin, daß man von beiden Gaben sagen kann, sie bewirken eine übernatürliche Einheit und Unterwürfigkeit des Geistes mit Gott und gegen Gott, wie die Integrität nach ihrer niedern Seite die Einheit und Unterwürfigkeit der Sinnlichkeit mit dem Geiste und gegen den Geist bewirkt.

Sie bewirken dies in der That beiderseits; aber man muß eben eine doppelte, wesentlich verschiedene Art der übernatürlichen Einheit des Geistes mit Gott und der Unterwürfigkeit gegen ihn unterscheiden. Die erste besteht darin, daß im Geiste gegen oder auch nur ohne seinen freien Willen sich keine Neigung regen kann, deren Gegenstand nicht in jeder Beziehung mit dem Willen Gottes und seinem Gesetze harmonirte, keine Neigung, die den Geist zur Uebertretung des göttlichen Gesetzes reizen könnte. Sie macht die Harmonie des Geistes mit Gott zu einer ganz reinen, ungestörten, totalen; aber sie versetzt den Geist nicht in eine höhere Gemeinschaft mit Gott, macht seine Liebe nicht zu einer göttlichen Liebe, seine Unterwerfung gegen Gott nicht aus einer knechtischen zu einer kindlichen, wie sie das Kind gegen seinen Vater hat. Das thut eben nur die Heiligung, die Vergöttlichung der Seele.

Die Integrität bringt sozusagen nur die verschiedenen Elemente der menschlichen Natur untereinander und mit dem höchsten, auf Gott gerichteten in vollkommene Harmonie; sie hebt die Hindernisse des ungestörten

höhern Lebens auf und reinigt die Natur von allem Koſte, der ihr, aus der Materie entſprungen, anhängt. In die dergeſtalt mit ſich ſelbſt harmoniſirte Natur bringt dann die Heiligkeit das Bild der göttlichen Natur herab; in dieſe von allen auflöſenden und ſtörenden Elementen befreite Natur gießt der Heilige Geiſt ſein göttliches Leben ein; in dieſen von allem Koſte gereinigten Spiegel, in dieſes klare Kryſtall gießt die Gottheit ihr göttliches Licht, ihre göttliche Gluth aus. Die Integrität, ſelbſt in ihrer höchſten Spitze, iſt immer nur eine Diſpoſition zur heiligenden Gnade. Sie macht den Menſchen bloß den Engeln gleich, aber eben dadurch befähigt ſie ihn auch, mit den Engeln der Gottheit theilhaft und ähnlich zu werden.

Damit iſt nicht nur der Unterſchied, ſondern auch ſchon theilweiſe das Verhältniß der Integrität zur Heiligung und Vergöttlichung ausgeſprochen. Die Integrität ſollte die Natur zu einem würdigen, reinen Gefäße der heiligmachenden Gnade vorbereiten. Ohne Zweifel kann Gott auch der bloßen Natur des Menſchen die Gnade ſeiner Kindſchaft verleihen, und in der That gibt er ſie uns durch Chriſtus in dieſer Weiſe. Aber er thut das aus ganz beſondern Gründen, die wir ſpäter erörtern werden. Jedenfalls war es höchſt convenient, daß die menſchliche Natur, ehe ſie der göttlichen theilhaft werden ſollte, ſo rein gemacht würde wie die der Engel, daß der Menſch, der zu einer unausſprechlichen Liebesgemeinschaft mit Gott berufen war, in ſeiner Natur nichts dem Geſetze Gottes Widerſprechendes empfände, daß er, der ein göttliches Leben in ſich aufnehmen ſollte, in ſeinem natürlichen Leben keine verwirrenden, auflöſenden Elemente mehr beſäße. So war die Gnade das Ziel, welches Gott bei Verleihung der Integrität im Auge hatte, auf welches er durch die Integrität den Menſchen vorbereiten, zu welchem er denſelben diſponiren wollte.

Auf der andern Seite war die Gnade aber auch der Grund, aus welchem die Gabe der Integrität für den Menſchen entſprang. Nicht als wenn die Integrität mit abſoluter Nothwendigkeit im Gefolge der Gnade geſtanden hätte — ſonſt würden wir ſie ebenfalls mit der Gnade zurück-erhalten —, ſondern wiederum deßhalb, weil es höchſt convenient iſt, daß die höhere Gabe die niedere nach ſich zieht.

Als erwähltes Kind Gottes verdiente der Menſch den Himmel und göttliche Herrlichkeit; um ſo viel mehr war er würdig, auch ſchon hier auf Erden der natürlichen Unvollkommenheiten ſeiner irdiſchen Natur überhoben und den Engeln gleichgeſtellt zu werden. Durch die Gnade war er in den Schoß Gottes erhoben, mit göttlichem Adel bekleidet, zum Erben des Reiches

Gottes berufen; was ziemte ihm mehr, als daß sein ganzes Wesen himmlisch und geistig wurde, als daß sein Geist, aus der Knechtschaft der Materie vollständig befreit, die ganze Natur durchherrschte? Und der Heilige Geist, der durch die Gnade in den Geist des Menschen herabstieg, um ihm sein eigenes Leben einzuhauchen, konnte und sollte er nicht auch zu gleicher Zeit die ganze Natur des Menschen mit seiner göttlichen Kraft durchdringen, um sie vor aller Disharmonie, vor aller Störung und der endlichen Auflösung zu bewahren?

So sehr also auch Integrität und Heiligkeit voneinander verschieden sind, so sehr sie sogar voneinander getrennt werden und getrennt für sich bestehen können: so standen sie doch beim ersten Menschen in der schönsten und innigsten Wechselbeziehung, durch die sie sich gegenseitig bedingten und ergänzten. Diese beiden Geheimnisse waren miteinander verschlungen und zu einem Ganzen, einem Totalgeheimnisse verwebt, das man mit einem einfachen Namen die *iustitia originalis* zu nennen pflegt.

§ 35. Die beiden Mysterien des Urstandes als Momente eines Totalgeheimnisses: der *iustitia originalis*.

Es lohnt sich der Mühe, die organische Verbindung der Integrität mit der Heiligkeit zu einem Ganzen genauer zu betrachten. Die Sache hat ein ganz eigenthümliches Interesse und ist für die klare und harmonische Auffassung vieler theologischen Wahrheiten von der größten Bedeutung.

1. Man nennt den gesamten übernatürlichen Zustand des ersten Menschen schlechtweg die ursprüngliche Gerechtigkeit, weil dieser Ausdruck ebensowohl auf den obern wie auf den niedern Theil jenes Zustandes paßt und zugleich gerade die Richtung bezeichnet, in welcher die beiden Theile zu einem Ganzen sich verschmelzen.

Wie wir bereits gesehen haben, bringt nämlich sowohl die Heiligkeit als auch die Integrität eine übernatürliche Ordnung in den Menschen hinein, diese, indem sie die niedern Potenzen und Elemente der Natur in übernatürlicher Weise an die höhern fesselt und ihnen unterwirft, jene, indem sie den höchsten Theil der Natur und darin selbstverständlich mittelbar alle ihm angeschlossenen und unterwürfigen Theile der Natur an Gott übernatürlichertweise anschließt und ihm unterwirft. In dieser Rücksicht also, in Bezug auf die übernatürliche Vereinigung des ganzen Menschen mit Gott und seine Unterwürfigkeit gegen Gott, bilden die Heiligkeit und die Integrität ein Ganzes, die totale übernatürliche Gerech-

tigkeit des ersten Menschen, wodurch derselbe in stand gesetzt wurde, ohne durch irgend eine ungezügelter Neigung zur Creatur oder durch den beschwerenden Ballast seines irdischen Körpers gehindert zu werden, mit vollkommener Liebe Gott ganz und ungetheilt anzuhängen, ihm anzugehören und ihm zu gehorchen. In dieser Rücksicht ergänzen die Heiligkeit und die Integrität sich gegenseitig, schließen sich aneinander an und werden solidarisch aneinander gekettet. Denn Gott hat nicht nur die Totalwirkung beider gewollt; er hat auch die eine Gabe nur mit Rücksicht auf die andere gegeben; beide hat er Adam verliehen *per modum unius*, als zwei nach seiner Idee zu einander gehörige Gaben, die, obgleich sie absolut voneinander getrennt werden können, doch in Adam nur zugleich stehen und fallen sollten.

In dem solchergehalt entstehenden Ganzen sind natürlich die beiden Theile nicht coordinirt, sondern subordinirt, da der eine unendlich niedriger steht als der andere und diesem dienen soll. Die Heiligkeit ist das höhere, vorherrschende, dem Ganzen seinen wesentlichen Charakter gebende Element, die Form, die Seele des Ganzen. Denn der wesentliche Gehalt der übernatürlichen Gerechtigkeit Adams war eben seine übernatürliche Vereinigung mit Gott durch die kindliche Liebe; sie war das so sehr, daß wir sagen können, uns werde durch Christus die Gerechtigkeit Adams wiedergegeben, obgleich die Integrität uns vorbehalten bleibt, und daß der römische Katholicismus erst in der Heiligkeit die *iustitia originalis* in den Menschen hineintreten läßt. Erst durch die Heiligkeit erhält ja auch die Integrität ihre höhere Weiße, ihre lebendige Beziehung auf Gott als das übernatürliche Ziel des Menschen, wie der Körper durch die Seele das Leben empfängt. Oder sagen wir lieber: die Integrität verhält sich zur Heiligkeit, wie der Organismus des Körpers zur belebenden Seele. Denn wie der Organismus einerseits den Körper für die Lebensfähigkeit der Seele disponirt, andererseits aber auch durch die Seele selbst gebildet und erhalten wird: so disponirte die Integrität den Menschen für die Inspiration und Entfaltung der Heiligkeit und war in ihrem Ursprunge wie in ihrem Fortbestande an dieselbe gebunden und von ihr abhängig.

Dieses besagt der Satz der alten Scholastik, daß die Heiligkeit resp. die Gnade der *formale*, die Integrität der *materiale* Theil der *iustitia originalis* gewesen sei. Die Bezeichnung ist um so zutreffender, als damit auch zugleich der verschiedene Charakter der Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit angegeben wird, der den beiden Elementen zukommt. Die Integrität, als die organische Einrichtung der Natur für die Aufnahme des in der Heiligkeit

liegenden höhern Lebens, ist, obgleich übernatürlichen Ursprungs, natürlicher-weise sichtbar oder wahrnehmbar, wenigstens für ihren Inhaber, wie der Organismus des Körpers, obgleich von einem unsichtbaren Principe gebildet und demselben dienend, für unser sinnliches Auge sichtbar ist. Die Heiligkeit hingegen, die Quelle des übernatürlichen göttlichen Lebens im Menschen, bleibt auch für ihren Inhaber unsichtbar, unwahrnehmbar, bleibt in ihrem unzugänglichen Lichte, in ihrer geheimnißvollen Verborgenheit, wie die Seele auch dann unsichtbar bleibt, wenn der Körper mit seinem Organismus offen vor uns liegt.

Allerdings könnte es scheinen, als ob die Heiligkeit wenigstens mittelbar durch die Integrität wahrnehmbar werde, wie die Seele des Körpers in dem von ihr unterhaltenen Organismus und in den Bewegungen desselben. Allein die Seele wird im Körper nur sichtbar, insofern sie als die Ursache der am Körper hervortretenden Erscheinungen sich kundgibt. Können nun diese Erscheinungen ohne die Seele erklärt werden, dann weisen sie auch nicht auf dieselbe hin. Und selbst dann, wenn sie solchergestalt auf dieselbe hinweisen, offenbaren sie nicht immer die Seele in ihrem eigentlichen Wesen, wenn dieselbe nämlich in diesen Erscheinungen nicht ihr eigentliches Wesen bethätigt, wie z. B. beim Menschen die Seele als geistige Substanz nicht aus ihrem Einflusse auf den Körper erschlossen werden kann. So ist es aber bei der Heiligkeit. Die Heiligkeit ist die Seele und die Form der Integrität auf ähnliche Weise, wie der vernünftige Geist des Menschen Seele und Form des Körpers ist. Sie geht ihrem Wesen nach nicht in der Integrität auf; ihr eigenthümliches Wesen, daß sie die Quelle göttlichen Lebens ist, äußert sich nicht in der Integrität, sondern in den Acten der theologischen Tugenden, wie die menschliche Seele ihre geistige Natur nicht in der Organisation und Bewegung des Körpers, sondern in geistigen Thätigkeiten äußert. Die Integrität ist nur eine secundäre Wirkung derselben; und auch das ist sie nicht in der Weise, daß sie nur aus der Heiligkeit erklärt und begriffen werden könnte: einmal weil die Integrität dem Menschen auch unabhängig von der Heiligkeit verliehen werden kann, dann aber auch und ganz besonders, weil die Integrität weder in der Wirklichkeit eine physische Wirkung der Heiligkeit war, noch auch eine physische Wirkung derselben sein kann. Man sieht das schon daraus, daß wir zwar die Heiligkeit Adams, und zwar vielleicht noch in einem höhern Grade, wiedererlangen, ohne daß darum mit ihr auch die Integrität wirklich in uns zurückkehrt. Die Abhängigkeit der Integrität von der Heiligkeit ist nur eine moralische, insofern die Integrität dem Menschen um der Heiligkeit

willen gegeben und zugleich mit ihr und in Verbindung mit ihr vom Heiligen Geiste eingestößt wird.

Das absolute Mysterium der Heiligkeit wird also dadurch, daß sie als die Seele der Integrität betrachtet wird, keineswegs aufgehoben. Ihr geheimnißvoller Charakter besteht vielmehr in dieser Darstellung so sehr fort, daß er sich der Integrität noch mittheilt. Die Integrität ist zwar schon an sich Mysterium, insofern sie als ein von der übernatürlichen Macht und überschwänglichen Liebe Gottes gewirktes Wunder betrachtet werden muß. Aber als Wunder tritt sie eben auch in den Kreis des natürlich Wahrnehmbaren, ist also weit weniger geheimnißvoll als die Heiligkeit. Doch durch die Verbindung mit dieser erhält sie eine absolut geheimnißvolle Bedeutung, die sich der natürlichen Wahrnehmung ebenso entzieht, wie die Würde, welche der menschliche Körper durch die ihn erfüllende geistige Seele erlangt, für das sinnliche Auge verborgen ist. An sich dient nämlich die Integrität bloß dazu, dem Menschen die Erstrebung und Erreichung seines natürlichen Zieles zu erleichtern; durch die Verbindung mit der Heiligkeit aber wird sie dazu bestimmt, dem Menschen die Erstrebung und Erreichung seines übernatürlichen Zieles zu erleichtern, die Natur zu einem gefügigen Werkzeuge für die Entwicklung des Gnadenlebens zu machen und alle ihre Regungen und Bewegungen in der vollkommensten Weise auf das Ziel des Gnadenlebens zu beziehen. Die Integrität wird das Glied eines absolut übernatürlichen geheimnißvollen Organismus, participirt folglich an dem göttlichen Charakter desselben, wie der menschliche Körper an der geistigen Würde der Seele participirt, welcher er dient und angehört.

2. Für das Gesagte könnte es in gewisser Beziehung ziemlich gleichgiltig scheinen, ob man annähme, Integrität und Heiligkeit seien beide zugleich im ersten Augenblicke der Schöpfung dem Menschen zu theil geworden, oder zuerst sei die Integrität allein, die Heiligkeit erst später mit Rücksicht auf die Freithätigkeit des Menschen gegeben worden. Der Unterschied und das Verhältniß beider Gaben, als das des Niedern zum Höhern, Completirenden und Vollendenden, tritt im letzern Falle fast noch deutlicher hervor als im erstern. Es möchte sogar scheinen, daß selbst die Abhängigkeit der frühern von der spätern Gabe hier nicht aufgehoben werde; auf alle Fälle ist es ja nur eine moralische, keine physische Abhängigkeit, die Abhängigkeit einer Wirkung nicht von ihrer bewirkenden Ursache, sondern von dem Ziele, welches die wirkende Ursache im Auge hat, und wodurch sie veranlaßt wird, die Wirkung zu setzen. In dieser Art der

Abhängigkeit kann auch etwas der Zeit nach Früheres von einem Späterem stehen; ja in einem solchen Falle springt der eigenthümliche Charakter dieser moralischen Abhängigkeit erst recht in die Augen.

Aber diejenige Art von moralischer Abhängigkeit, durch welche die solidarische Einheit der beiden Gaben hergestellt wird, wird in diesem Falle ganz aufgehoben. Wenn die Heiligkeit erst nach der Integrität dem Menschen zu theil wird, dann kann man nur sagen, Gott habe die Integrität dem Menschen verliehen, um ihn dadurch auf die Heiligkeit vorzubereiten, nicht aber, weil der Mensch durch die Heiligkeit der Integrität würdig war. Die Heiligkeit ist dann zwar das Ziel, für welches die Integrität bestimmt ist, aber nicht der Beweggrund, der Gott bestimmte, die Integrität zu verleihen, und auch nicht die Voraussetzung, an die er dieselbe anknüpfte und auf welche er ihren Besitz gründete.

Wenn die Integrität vor der Heiligkeit ins Dasein trat, so hätte sie auch ohne die Heiligkeit nach dem Verluste derselben fortbestehen können. Die Vereinigung beider Momente zu einem solidarischen Ganzen tritt somit unter dieser Voraussetzung ganz in den Hintergrund; das Band, welches beide aneinanderkettet, wird gelockert, ihre solidarische Verbindung, die, wie wir später sehen werden, von so großer Bedeutung ist, wird gar nicht angedeutet. Wir können dann die Heiligkeit und Integrität nur noch als zwei Gaben betrachten, nicht mehr als eine, ja selbst nicht einmal mehr als zwei *per modum unius* gegebene, nicht mehr als zwei *correspondirende*, miteinander verwachsene Momente in der einen *iustitia originalis*.

Und in der That pflegen auch die Theologen, welche die Mittheilung der Integrität und die der Heiligkeit zeitlich auseinanderfallen lassen, mit dem Namen der *iustitia originalis* bloß die erstere, dem Ursprunge, der *origo*, des Menschen näher liegende Gabe zu bezeichnen. Die Integrität erscheint eigentlich bei ihnen als die rechte, volle Ordnung, als die Gerechtigkeit des Menschen; die Heiligkeit tritt bloß zu dieser Gerechtigkeit äußerlich hinzu, um das Thun und Streben des Menschen Gott auf übernatürliche Weise wohlgefällig und dadurch für das ewige Leben verdienstlich zu machen. Die Folge davon ist, daß diese Theologen später bei der Erbsünde, der *in-iustitia originalis*, den Schwerpunkt derselben in die Durchbrechung der Integrität und somit hauptsächlich in die unregelte Concupiscenz hineinlegen.

Die Theologen, welche wir hier meinen, sind hauptsächlich die Vertreter der alten Franziskanerschule, Alexander von Hales¹, der hl. Bonaventura²,

¹ p. 2, q. 91, membr. 1, a. 1. 2.

² In 2, dist. 29, q. 2, a. 2.

und theilweise auch Scotus¹. Wir werden später bei Besprechung der Erbsünde auf dieselben zurückkommen.

Der hl. Thomas scheint dieser Auffassung an einer Stelle² auch nicht ganz fremd zu sein. Hier nennt er nämlich die Integrität *iustitia originalis* und bezeichnet dieselbe als ein *auxilium*, wodurch der Mensch für das höhere *auxilium*, das ihn zur Anschauung Gottes führe, disponirt werde. Aber schon in den Antworten auf die Einwürfe (ad 13) erklärt er, er halte es für falsch, daß die *iustitia originalis* die *gratia gratum faciens* nicht einschließe.

In der Summa bezeichnet er dann ausdrücklich die heiligmachende Gnade als das dominirende Moment in der *iustitia originalis*. Letztere ist ihm an erster Stelle die übernatürliche Ordnung des Menschen auf Gott hin und unter Gott durch die Gnade, und diese übernatürliche Beziehung auf Gott ist ihm die Wurzel, aus der die übernatürliche Ordnung und Harmonie der einzelnen Elemente und Kräfte im Menschen selbst hervorgeht und der sich dieselbe als ein untergeordnetes Moment anschließt³. Ihm ist daher weiterhin die Heiligkeit recht eigentlich, wie die Wurzel, so auch der Kern, die Substanz, die Seele der *iustitia originalis*, und das mit um so größerem Rechte, als die Heiligkeit nach christlichen Begriffen eben die Gerechtigkeit schlechthin, die Gerechtigkeit vor Gott ist, durch die wir Gott wahrhaft in übernatürlicher Weise wohlgefallen, auch wenn wir die Integrität nicht besitzen. Wir werden sehen, wie aus dieser Auffassung der Urgerechtigkeit auch die vollständigste und befriedigendste Auffassung der Erbsünde entspringt.

Daß der erste Mensch wirklich mit der Heiligkeit und Integrität erschaffen worden, wenigstens nicht jene erst nach dieser erhalten habe, wollte das Concil von Trient nicht ausdrücklich definiren, um die Anhänger der entgegengesetzten Ansicht nicht zu brandmarken; aber es sprechen doch dafür überwiegend die Gründe aus der Heiligen Schrift und den Vätern. Positive

¹ Ibid. quaest. unica.

² Quaest. disp. de malo: q. 5, a. 1.

³ p. 1, q. 100, a. 1 ad 2: cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali hominis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est: . . . Q. 95, a. 1 in corp. hatte er nämlich gesagt, die *iustitia* oder *rectitudo originalis* bestehe in ihrer Totalität in der Unterordnung der Seele unter Gott durch die Gnade, der Sinnlichkeit unter die Vernunft, und des Leibes unter die Seele, und die erste Art der *rectitudo* sei die Ursache der zweiten und der dritten, und deshalb müsse sie auch von vornherein mit den letztern Momenten dem Menschen gegeben worden sein. Man vergleiche auch in 2, dist. 30, q. 1, a. 1. 3.

Beweise kann die entgegengesetzte Ansicht fast gar keine vorbringen. Es ist eine ganz willkürliche Beschränkung des Wortsinnes, wenn man die Worte: „Gott hat den Menschen recht gemacht“¹, auf die Harmonie der einzelnen Kräfte im Menschen beschränkt; die *rectitudo*, = *iustitia* schlechweg, schließt im Sinne der Schrift alles ein, wodurch der Mensch Gott wohlgefällig wird². Die heiligen Väter stellen in der Regel die Gnade, die Heiligkeit, den Heiligen Geist, die Theilnahme an der göttlichen Natur, die *caritas* als sogleich mit der Natur dem Menschen gegeben dar³. Sehr treffend drückt sich der hl. Basilius aus, wenn er sagt, einst (bei der Schöpfung Adams) habe Gott dem Menschen den Heiligen Geist eingehaucht mit der Seele, während er ihn jetzt in die Seele einhauche⁴. Somit können wir die Meinung, daß die Heiligkeit dem ersten Menschen von vornherein zugleich mit der Integrität verliehen worden sei, als die weitaus wahrscheinlichere annehmen und darin die positive Bestätigung der Anschauung des hl. Thomas von dem innigen Wechselverhältniß und der solidarischen Einheit der beiden Gaben finden. Die Heiligkeit ist dann nicht nur ebensosehr und noch mehr Gerechtigkeit, wie die Integrität, sondern auch ebensosehr *originalis*, ursprüngliche Mitgift, und eher müßte man sie allein, denn die Integrität allein, als die *iustitia originalis* bezeichnen, wie das auch der römische Katechismus wirklich thut.

3. Zur Verdeutlichung und Bekräftigung dieser Auffassung der *iustitia originalis* trägt es nicht wenig bei, wenn wir sie unter einem andern Gesichtspunkte betrachten, als eine Vergeistigung der ganzen Natur durch den Heiligen Geist, der den Menschen nach dem hl. Augustinus aus einem *animalis homo* zu einem *spiritalis homo* machte. Die Integrität, wie die Heiligkeit, ist eine übernatürliche Wirkung des dem Menschen eingehauchten und seine ganze Natur durchwehenden Geistes Gottes. Ebenso wie die Heiligkeit und das in ihr blühende göttliche Leben nur durch den Geist Gottes in den Menschen ausgegossen werden kann, läßt sich auch die Integrität, die Befreiung von der der Totalnatur des Menschen von seiten der Materie anhaftenden Corruptibilität, nicht anders als durch eine Wirkung desselben lebendigmachenden und durch seine unendlich kraftvolle Gluth läuternden Heiligen Geistes erklären. Dieser eine göttliche Geist durchdrang in Adam dessen ganze Natur, um sie zu vergeistigen und zu verklären, d. h. um den Geist

¹ Pred. 7, 30.² Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit II, 500 ff.³ Vgl. Suarez, De opere sex dier. l. 3, c. 17 integro.⁴ Contra Eunom. l. 5: δι' οὗ (χριστοῦ-λόγου) θεὸς ἔδωκε τὴν ἐμπύσησιν, τότε μὲν μετὰ τῆς ψυχῆς, νῦν δὲ εἰς ψυχὴν.

göttlich-geistig zu machen und in heiliger Liebe mit Gott zu einem Geiste zu verschmelzen, und die niedern Theile der Natur dem so über sich selbst erhobenen Geiste zu conformiren. Obgleich seine Wirkksamkeit in den einzelnen Theilen der Natur verschiedenartig sich offenbart, so muß die Totalwirkung doch ebenfalls als eine einheitliche aufgefaßt werden, und das wird sie eben dadurch, daß wir sie als eine durch das Wehen des Heiligen Geistes in der menschlichen Natur hervorgebrachte übernatürliche Richtung und Stimmung der Natur auf Gott als ihr übernatürliches Ziel, d. h. als eine übernatürliche Gerechtigkeit betrachten. So erscheinen die Integrität und die Heiligkeit, wie in ihrem Ziele, so auch in ihrem Principe solidarisch zu einem Ganzen verbunden, als die übernatürliche Gerechtigkeit oder auch als die Vergeistigung des Menschen durch den Heiligen Geist, als ein großes aus dem Schoße Gottes durch seinen eigenen Geist in die menschliche Natur ausgeglichenes Mysterium.

§ 36. Das Mysterium in der Universalität und Fortpflanzung der *iustitia originalis*.

1. Warum nennt man diese Gerechtigkeit in der gewöhnlichen Sprache der Theologen gerade *iustitia originalis*? Etwa deshalb, weil sie aus der Natur entsprungen oder durch den Ursprung der Natur ohne weiteres selbstverständlich fortgepflanzt werden sollte? Nein, so gesagt, würde das Prädicat *originalis* die Uebernatürlichkeit jener Gerechtigkeit und damit ihren geheimnißvollen Charakter aufheben. Es muß daher unter Voraussetzung dieser Uebernatürlichkeit und in Harmonie mit derselben erklärt werden.

Weil übernatürlich, konnte diese Gerechtigkeit dem Menschen nicht kraft seines natürlichen Ursprunges zukommen, und ebensowenig natürlicherweise kraft der Zeugung auf seine Nachkommen fortgepflanzt werden. Weil übernatürlich, ist sie aber ebensowenig das Product des freien persönlichen Willens des Menschen, besitzt also auch nicht den Charakter einer persönlichen Gerechtigkeit, welche nicht mittheilbar ist. Sie hängt in ihrem Wesen nicht von der Mitwirkung des freien Willens des Menschen ab, sie ist ausschließlich das Werk Gottes; und gerade deshalb konnte Gott diese Gerechtigkeit dem ersten Menschen ohne sein Zuthun bei seinem Ursprunge eingießen und ein Gesetz erlassen, kraft dessen dieselbe mit der Natur in der Zeugung auf seine Nachkommen übergehen sollte. Obgleich nicht in der Natur enthalten, nicht aus ihr entsprungen, nicht von ihr

erfordert, mit einem Worte, obgleich nicht natürlich an sich, konnte sie doch der menschlichen Natur als eine Mitgift zugetheilt werden, die mit der Natur ursprünglich ins Leben träte und mit derselben sich fortpflanzte, die also im ersten Menschen als Ureigenthum, in seinen Nachkommen als Erbschaft erschiene¹. Und da Gott in der That diese Einrichtung getroffen hat, so wird diese übernatürliche Gerechtigkeit mit vollem Rechte und sehr bezeichnend *iustitia originalis* genannt, nicht so sehr, weil sie ursprünglich vor der Sünde in Adam vorhanden war, sondern weil sie, mit der Natur aus Gott entsprungen, auch mit der Natur sich fortpflanzen sollte, weil sie ein von Gott mitgegebenes Gut der Gesamtnatur, des ganzen menschlichen Geschlechtes sein sollte.

Am leichtesten läßt sich diese Verknüpfung der übernatürlichen Gerechtigkeit mit der Gesamtnatur bei der Integrität begreifen. Die Integrität vervollkommenet die menschliche Natur als eine aus Geist und Materie zusammengesetzte, indem sie die aus dieser Zusammensetzung entspringenden Unvollkommenheiten beseitigt. Aber eben als eine zusammengesetzte ist die menschliche Natur auch mittheilbar auf dem Wege der Zeugung, sie ist eine geschlechtliche Natur; denn ein reiner Geist kann nicht nach außen zeugen oder gezeugt werden; er kann mit andern seinesgleichen nicht ein Geschlecht bilden. Es liegt also sehr nahe, daß bei der Mittheilung der menschlichen Natur der Zeugende auch die Integrität seiner Natur dem Gezeugten mittheilt; und wenn kein Naturgesetz, so ist das doch ein der Natur sehr entsprechendes Gesetz.

Die Heiligkeit hingegen vervollkommenet zunächst den Geist des Menschen als solchen. Wie der Geist selbst, so ist daher auch sie aus sich nicht dazu angethan, durch Zeugung mitgetheilt zu werden. Da jedoch die Integrität nach der Idee Gottes Disposition zur Heiligkeit sein sollte, und diese Disposition in der Zeugung mit der Natur in der erklärten Weise fortgepflanzt wird: so wird im Anschlusse an die Integrität auch die Gnade und Heiligkeit übertragen. Dieser Proceß geht in ähnlicher Weise vor sich wie der der menschlichen Zeugung selbst. Wie der Zeugende

¹ Wie wir im Deutschen für *peccatum originale* Erbsünde setzen, so könnten wir auch *iustitia originalis* wiedergeben durch Erbgerechtigkeit. Jedoch ist letzterer Ausdruck nicht so adäquat wie der erstere; denn bei der Sünde bezeichnet *originale* den Gegensatz zum *peccatum personale*; bei der Gerechtigkeit dagegen bezeichnet es die Verbindung mit dem Ursprung der Natur im Stammvater selbst. Der adäquate Ausdruck wäre demnach: Ur- und Erbgerechtigkeit.

durch ſeine eigene natürliche Kraft nur den materiellen Samen mittheilt und dieſen zur Aufnahme der vernünftigen Seele diſponirt, während die Seele ſelbſt von Gott unmittelbar geſchaffen und eingegoſſen wird: ſo zieht in der höhern Ordnung nach einem übernatürlichen Geſetze Gottes die Mittheilung der Natur zunächſt die Integrität derſelben nach ſich, und erſt durch dieſe Integrität wird die Natur befähigt und beſtimmt, in der Heiligkeit den Geiſt Gottes als ihr übernatürliches Lebensprincip in ſich aufzunehmen.

Wenn wir jedoch auf dieſe Vermittlung in der Fortpflanzung der *iustitia originalis* zu großes Gewicht legen, tritt bloß die Abhängigkeit der Heiligkeit von der Integrität, nicht auch die der letztern von der erſtern hervor. So wahr die Integrität eine Diſpoſition zur Heiligkeit iſt, ſo wahr iſt ſie doch andererseits auch wieder eine Mitgift, ein Erbgut, welches den Nachkommen Adams, wie ihrem Stammvater, kraft des Adels der Kinder Gottes zukommt, den ſie von ihm erben. Dieſer göttliche Adel aber pflanzt ſich vermittelſt der Zeugung aus Adam auf ähnliche Weiſe fort, wie der irdiſche Adel unter uns Menſchen, nur mit dem Unterſchiede, daß jener durch göttliches, dieſer durch menſchliches Recht erblich iſt. Iſt doch auch die Erbllichkeit der Integrität nicht ſowohl eine phyſiſche, durch die phyſiſche Kraft und Beſchaffenheit des Zeugungsactes bedingte, als vielmehr eine moraliſche, beruhend auf einem Geſetze Gottes, kraft deſſen er ſelbſt, mit dem phyſiſchen Zeugungsacte mitwirkend, die Integrität vom Stammvater auf ſeine Nachkommen übertragen wollte. Von ſeiten ihrer rechtlichen Baſis und des bewirkenden Principſ wird darum bei den Nachkommen Adams die Integrität durch die Heiligkeit vermittelt; der Geiſt Gottes, der ſie hervorbringt, bringt zunächſt in den Geiſt des Menſchen ein, um ihm den Adel der Kinder Gottes zu verleihen, und wirkt dann im Anſchluſſe an denſelben die ganze übernatürliche Ausſtattung, welche die Nachkommen Adams als die Erben ſeines Adels mit ihm theilen ſollen.

2. So aufgefaßt, erſcheint die Vererbung der *iustitia originalis* als ein die Zeugung der Natur begleitendes Fortwehen des Heiligen Geiſtes im Menſchengeschlechte, ein Fortwehen, das ſich zwar an die Fortpflanzung der Natur anſchmiegt, aber nicht in der Natur wurzelt, und das eben in ſeiner Anſchmiegung an die Natur ſich als ein neues großes Myſterium offenbart.

Der Geiſt Gottes weht, wo er will, nach ſeinem freien Gnadenwillen, vorzüglich aber bei der Spendung der übernatürlichen Gaben.

So hätte er auch dem ersten Menschen bloß für seine Person die übernatürliche Gerechtigkeit mittheilen können, mit dem Vorbehalte, dieselbe nach Belieben auch einzelnen Personen aus der Nachkommenschaft Adams mitzutheilen; oder wenn er auch allen Nachkommen Adams dieselbe mittheilen wollte, so brauchte er diese Mittheilung doch nicht an die Geschlechtseinheit der andern Menschen mit Adam, an ihren Ursprung aus demselben zu knüpfen. Daß letztere hat er factisch gewollt; er wollte den übrigen Menschen die Gerechtigkeit eben als den Nachkommen Adams mittheilen, und so mußte er sie dem Adam verleihen als dem Principe der übrigen Menschen. Daher wohnte er zwar in Adam als in einer besondern von ihm begnadigten Person, aber zugleich verband er seine vergeistigende, übernatürliche Belebungs- und Zeugungskraft mit der natürlichen Zeugungskraft Adams, damit die Wirkung jener auf die Wirkung der letztern überginge. Er überschattete die natürliche Fruchtbarkeit Adams mit seiner übernatürlichen Fruchtbarkeit, damit die Frucht jener unmittelbar aus ihrem Ursprunge verkört und geheiligt hervorginge, auf ähnliche Weise, wie Gott mit seiner Schöpferkraft den Zeugungsact des Menschen begleitet, um die Leibesfrucht desselben mit einer geistigen Seele zu beleben. Es war dies ein neues Wunder der göttlichen Gnade, eine neue großartigere Ausgießung des Heiligen Geistes in Adam, reicher und großartiger als diejenige, wodurch er Adam für seine Person gerecht und heilig machte, also auch ein neues großes Mysterium.

Die Großartigkeit dieses Mysteriums tritt noch glänzender hervor, wenn wir die demselben zu Grunde liegende Idee näher ins Auge fassen. Durch die Abstammung von Adam bilden alle Menschen ein großes Ganzes, einen Körper, einen Leib, der als eine Entfaltung des Leibes Adams aufgefaßt werden kann und muß. Um diese Einheit desto inniger und vollständiger zu machen, wollte Gott, daß selbst die Gehilfin Adams bei der Zeugung aus seinem Fleische und Bein entnommen würde. Der so entstehende große Körper des Menschengeschlechtes hatte sein Einheitsprincip, sein Haupt in dem Stammvater, von dem er ausgeht. Aber seine Einheit ist noch erst eine natürliche Einheit, eine Einheit in der Natur und durch die Natur. Eine übernatürliche Einheit ist weder in derselben enthalten, noch kann sie aus derselben hervorgehen; die übernatürliche Einheit kann in der natürlichen nicht wurzeln, sondern dieselbe nur zur Unterlage, zum Anknüpfungspunkte nehmen. Das geschieht, indem Gott in den so geeinten Körper des Menschengeschlechtes seinen eigenen Geist als übernatürliches Lebensprincip ausgießt. In

dieſem Geiſte allein ſchon erhalten alle Glieder des Körpers einen gemeinſchaftlichen übernatürlichen Verband, da er, weil in allen Einzelnen wirkend und wohnend, alle zugleich umſchließt und durchdringt, wie auch ſchon in der Einheit der belebenden Seele alle Theile des animaliſchen Körpers ihre Einheit finden. Soll aber dieſe übernatürliche Einheit eine ganz vollkommene ſein, ſo muß der den Körper als ein Ganzes durchdringende Geiſt ſich über die einzelnen Theile formell als über Glieder des Körpers, d. h. nach der Ordnung und Stellung, die ſie durch das natürliche Gefüge des Körpers einnehmen, verbreiten; vom Haupte aus muß er die übrigen Glieder durchwehen und beleben, wie die Seele, obgleich ſie auch in allen einzelnen Theilen des Körpers unmittelbar iſt und wirkt, nur dadurch die Einheit deſſelben zu einer organiſchen macht, daß ihre Wirkſamkeit auf die einen an ihre Wirkſamkeit auf die andern gebunden iſt und vom Haupte aus ſich über die übrigen Glieder verbreitet. Da nun hier die Gliederung des Körpers und die Verbindung zwiſchen den einzelnen Gliedern und dem Haupte in der natürlichen Abſtammung der erſtern von letzterem liegt, ſo muß der Heilige Geiſt, wenn er den Körper als Ganzes beleben will, ſeine übernatürliche Wirkſamkeit an die natürliche Zeugung anknüpfen. So erlangt denn die natürliche Einheit des Menſchengeschlechtes auch eine Bedeutung für die übernatürliche Einheit deſſelben; ſo kann die Gemeinſchaft der Natur die Unterlage für die Gemeinſchaft in der Gnade und der übernatürlichen Gerechtigkeit, ſo kann das Princip, das Haupt der natürlichen Einheit des Geſchlechtes, zugleich das Princip und Haupt der übernatürlichen Einheit werden.

3. Die eigenthümliche, erhabene Stellung, welche Adam als der Stammvater des Menſchengeschlechtes und als Urinhaber der Erbgerichtigkeit einnimmt, bildet die Grundlage vieler ſpäter zu erörternden, wichtigen Wahrheiten; ſie verdient darum noch eine beſondere Beſprechung, zumal da dadurch auch auf das Gefagte neues Licht zurüßtrömt.

Man kann und muß ſagen, daß Adam deßhalb Princip und Haupt des Geſchlechtes in Bezug auf die übernatürliche Gerechtigkeit iſt, weil er Princip und Haupt deſſelben der Natur nach iſt. Aber man darf das erſte nicht als eine natürliche Folge des letztern betrachten, als wenn Adam dadurch allein ſchon, daß er das letztere war, ohne weiteres auch das erſtere geweſen wäre. Als Haupt und Princip der Natur war er vielmehr an ſich nur geeignet, von Gott als Haupt und Princip in der Gnadenordnung gewählt und beſtellt zu werden.

Denn gesetzt auch, daß Adam die übernatürliche Gerechtigkeit von Gott erhalten habe, so folgt daraus an sich noch keineswegs, daß auch seine Nachkommen sie mit ihm, von ihm und durch ihn erhalten sollten. Adam zeugte durch seine Natur, und zwar durch seine irdische Natur, als aus der Erde genommener irdischer Mensch, als *homo de terra terrenus*¹, und konnte daher natürlicherweise nur seine irdische Natur ohne Integrität und Heiligkeit mittheilen. Die übernatürliche Gerechtigkeit ist eine freie Gabe Gottes, die er nicht jedem Menschen zu geben braucht, die er dem Adam allein geben konnte; und wenn er sie den übrigen mit Adam geben wollte, so brauchte er sie ihnen darum doch noch nicht in Abhängigkeit von demselben, durch ihn zu geben. Ja im strengen Sinne des Wortes konnte Gott nicht einmal diese Gerechtigkeit den übrigen Menschen durch Adam geben, weil die Gerechtigkeit Adams die Gerechtigkeit seiner Nachkommen nicht virtuell in sich enthielt, wie seine Natur die Natur seiner Nachkommen. Selbst auf übernatürliche Weise konnte Adam durch seine Gerechtigkeit nicht so das Princip der Gerechtigkeit seiner Nachkommen werden, wie er das Princip ihrer Natur war. Damit das geschähe, hätte die Gnade eben nicht für ihn selbst bloße Gnade, sie hätte seine Natur sein müssen; denn was man selbst als bloßen Ausfluß der Gnade besitzt, kann nicht im eigentlichen Sinne die Quelle für andere werden. Nur der Gottmensch, der in sich die göttliche Natur wesenhaft besitzt, der von Natur durch seine himmlische Abkunft ein *homo caelestis* ist, kann nach dem Apostel auch *Spiritus vivificans* sein², d. h. andere mit übernatürlichem Leben erfüllen und das natürliche Leben gegen alle Corruption und Auflösung schützen. Adam war nach demselben Apostel³ seiner Natur nach, als *homo de terra terrenus*, bloß *anima vivens*, und konnte daher auch nur Princip des natürlichen Lebens für andere sein. Und nicht nur konnte er die übernatürlichen Gaben, namentlich die Theilnahme an der göttlichen Natur, in seinen Nachkommen nicht bewirken, — aus demselben Grunde konnte er sie auch nicht für dieselben verdienen und erwerben; denn da die Kinderschaft Gottes für ihn selbst reine Gnade war, die er für sich selbst nicht verdienen konnte, so konnte er das offenbar noch weniger für andere. Er konnte es nicht nur nicht durch seine Natur, sondern ebensowenig durch die Gnade, die ihm zu theil geworden war: denn durch die Gnade der Kinderschaft verdiente er zwar für sich, daß er der Erbschaft der Kinder

¹ 1 Kor. 15, 47.² Ebd. 15, 45; vgl. 47.³ Ebd.

Gottes theilhaft würde, keineswegs aber, daß auch andere mit ihm der Würde und Erbschaft der Kinder Gottes theilhaft würden. Das kann nur der verdienen, welcher nicht durch Gnade, ſondern von Natur Sohn Gottes iſt, welcher wegen ſeiner natürlichen, unendlichen Würde alles von ſeinem Vater beanspruchen, alſo auch das verlangen kann, daß andere ſeiner Würde und ſeiner Reichthümer theilhaft werden.

Kurz, die Abſtammung von dem mit der übernatürlichen Gerechtigkeit ausgeſtatteten Adam iſt kein an ſich wirkſamer Grund, nicht einmal ein an ſich hinreichender Rechtstitel für ſeine Nachkommen, daß auch die übernatürliche Gerechtigkeit auf ſie übergehe; oder mit andern Worten, die Gemeinſchaft der Natur begründet nicht an ſich auch die Gemeinſchaft der übernatürlichen Gerechtigkeit. Es war vielmehr ein freier, gnädiger, geheimnißvoller Rathſchluß Gottes, daß er die Fortpflanzung der Gnade an die Fortpflanzung der Natur knüpfte, die Gemeinſchaft der Gnade im Menſchengeflechte an die Gemeinſchaft der Natur anlehnte, und die Zeugung der Natur gleichſam zum Conductor der Gnade machte. Es war eine neue Gnade für Adam, daß ihm die Gnade nicht nur für ſich ſelbſt, ſondern auch für ſeine Nachkommen als ſolche zugeſagt war, und daß er ſolglich, wie das Princip der Natur, ſo auch in etwa das Princip der Gnade im ganzen Geflechte ſein ſollte. Aber Princip der Natur iſt er als Urſache und Quelle der Natur in ſeinen Nachkommen, Princip der Gnade nicht als Urſache oder Quelle, ſondern als deren urſprünglicher und erſter Empfänger, als Ausgangspunkt, von wo aus Gott ſie über das ganze Geflecht verbreiten wollte.

Wollen wir aber für dieſe wunderbare Gemeinſchaft der Gnade im Menſchengeflechte in dieſem ſelbſt einen wirklichen Grund ſuchen, ſo finden wir ihn nicht in Adam, überhaupt in keinem bloßen Menſchen; wir müſſen ihn im Gottmenſchen ſuchen, der wirklich für andere und für das ganze Geflecht die Urſache und Quelle der Gnade ſein kann und iſt. Nur durch den Gottmenſchen iſt die Macht und das Recht, Kinder Gottes zu werden, eigentlich Eigenthum des Geflechtes; nur der Gottmenſch iſt eigentlich der übernatürliche Stammvater des Geflechtes. Nur durch ihn und im Hinblick auf ihn dürfen wir daher ſagen, gab Gott dem natürlichen Stammvater des Geflechtes den erhabenen Vorzug, daß aus ihm nicht bloße Menſchen, ſondern Kinder Gottes geboren wurden. Adam war ein Typus Chriſti nach dem Worte des Apoſtels; er war Typus Chriſti, weil ſeine irdiſche Vaterſchaft die himmliſche Vaterſchaft des Gottmenſchen verſinnbildete und vorbedeutete; und gerade deſſhalb und nur deſſhalb, weil

die Macht und die Würde des Antitypus auf seinen Typus zurückstrahlte, hatte der letztere auch in etwa theil an der übernatürlichen Vaterschaft Christi. So war ferner die Ehe Adams mit Eva ein Typus der Verbindung Christi mit der Kirche, aus der die Kinder Gottes geboren werden; so erhielt auch sie eine übernatürliche Fruchtbarkeit durch Anticipation derjenigen, die von ihrem Ideale ausströmte.

Nicht umsonst nennt daher der Apostel die Ehe Adams wegen ihrer Beziehung zu Christus und der Kirche ein großes Mysterium, nicht bloß weil sie durch ihr natürliches Wesen ein so großes Mysterium vorherbedeutete, sondern gewiß auch deshalb, weil sie die übernatürliche Kraft desselben in sich anticipirte, weil Adam und Eva, obgleich beide irdische Menschen von Natur, dennoch in der Kraft des Heiligen Geistes Kinder Gottes und ein himmlisches Geschlecht zeugen sollten.

Doch auf das Verhältniß Adams zum Gottmenschen werden wir später zurückkommen. Wenn wir hier auch davon abstrahiren, so haben wir doch noch immer in dem Zustande, in welchem der Mensch aus der Hand Gottes hervorging, des Erhabenen und Geheimnißvollen genug.

Einen wunderbaren, übernatürlichen Segen Gottes sehen wir über das menschliche Geschlecht ausgegossen, einen Segen, so reich und geheimnißvoll, daß selbst Moses ihn in seiner Größe nicht zu enthüllen wagte. Das, was von demselben sichtbar wurde, die vollkommene Harmonie und Integrität der Natur, war schon so groß und wunderbar, daß Adam darin eine außerordentliche Liebe Gottes bewundern mußte, und daß wir, die wir an uns selbst gewahren, wie elend und armselig unsere Natur aus sich ist, um so mehr darüber staunen müssen. Doch das Beste war selbst dem eigenen natürlichen Auge Adams noch verborgen; es war die Krone seiner Kinder, die Gott auf sein Haupt gesetzt, es war seine Aufnahme in den Vaterschoß Gottes, seine Einführung in das unzugängliche Licht der Gottheit, die Verklärung und Heiligung seiner Seele. Und was diesen Segen übergieß machte, war, daß Gott beim Menschen nicht bloß eine Fortpflanzung der Natur, wie bei den Pflanzen und Thieren, sondern zugleich auch eine an diese sich anschließende Fortpflanzung und Verbreitung jener übernatürlichen Gaben einrichtete. Dieser übernatürliche Segen war das Geheimniß Gottes in der Menschheit, ein Geheimniß seiner unerforschlichen Macht und Güte, durch die er den Menschen über dessen Natur erhob und mit seinem eigenen Lichte, seiner eigenen Größe und Herrlichkeit bekleidete.

§ 37. Das Mysterium in der Gesamtschöpfung; dessen Brennpunkt im Menschen.

Beschränken wir jedoch unsern Blick nicht auf den Mikrokosmos des Menschen allein, dehnen wir ihn weiter aus auf die ganze Schöpfung, erheben wir ihn nach oben zur unsichtbaren Geisterwelt, senken wir ihn nach unten hinab zur unvernünftigen Natur: so werden wir das Mysterium Gottes und seine mystische Weihe mehr oder weniger über das ganze Universum ausgegossen finden.

1. Die sichtbare materielle Natur kann an sich nicht im eigentlichen Sinne mit dem Mysterium Gottes erfüllt, weil nicht der göttlichen Natur theilhaft werden. Aber die ganze materielle Welt bildete im weitern Sinne den Leib des Menschen, der seinem leiblichen Wesen nach aus ihr genommen war und im innigsten Wechselverlehr zu ihr stehen sollte. Darum war auch sie, wie sein eigenes leibliches Wesen und Wirken, in wunderbarer Weise seiner Herrschaft unterworfen, und sollte sie im Baume des Lebens mit mystischer Kraft¹ zur Erhaltung seines unsterblichen Lebens beitragen. Aber dafür war sie auch im Menschen mitgeadelt; durch die diesem zu theil gewordene Heiligkeit war sie in ihm ein Tempel des Heiligen Geistes; in ihm und durch ihn konnte und sollte sie Gott auf übernatürliche Weise verherrlichen, indem sie durch die wunderbare über sie ausgegossene Schönheit und Harmonie, ähnlich wie der Leib des Menschen durch die Integrität, die in der Seele desselben thronende göttliche Herrlichkeit abspiegelte.

Als das natürliche Haupt der sichtbaren Welt war der in sich selbst über seine Natur erhobene Mensch in übernatürlicher, geheimnißvoller Weise ihr Prophet, der für sie und durch sie das mystische Lob Gottes verkündete, ihr Priester, der sie mit sich als ein vom Heiligen Geiste durchduftetes Opfer Gott weihte, ihr König, der durch ihren Genuß und Gebrauch selbst Gott dienen und die Natur in den Dienst Gottes hineinziehen sollte.

So breitete das in der Menschheit beschlossene Mysterium seine Wurzeln nach unten über die ganze sichtbare Schöpfung aus und bildete zugleich die Krone, in welcher das Mysterium der Icktern culminirte.

2. Aber auch über den Menschen selbst ragte das Mysterium Gottes in seiner Schöpfung noch hinaus in höhere, unermessliche Regionen. Ueber der sichtbaren Schöpfung, die im Menschen als ihrem Haupte

¹ Virtute mystica. S. August., De Gen. ad lit. l. 11, c. 31.

abschließt, gibt es noch eine höhere, rein geistige Schöpfung, die Welt der Engel.

Da die Engel schon in ihrem natürlichen Sein für uns Menschen unsichtbar und über die ganze sichtbare Schöpfung hoch erhaben, insofern also für uns übernatürlich sind, so könnte schon ihr Dasein und ihr Wesen an sich in etwa als ein Mysterium gelten. In der That sucht auch der Rationalismus die Existenz der Engel ebenso zu bekämpfen wie alles das, was wir zu den Mysterien des Christenthums rechnen, und man pflegt daher ihm gegenüber gemeinlich die Existenz der Engel als eine übernatürliche Wahrheit zu vertheidigen.

Im strengen Sinne jedoch ist sie kein eigentliches Mysterium, weil nichts eigentlich Uebernatürliches. Das Uebernatürliche im Christenthum ist nicht so sehr die Erhabenheit einer geschaffenen Natur über die andere, als die Erhebung derselben über die natürlichen Schranken des geschöpflichen Daseins zur Theilnahme an der göttlichen Natur. Die letztere ist auch den Engeln selbst übernatürlich, war somit für sie selbst vor ihrer Verklärung ein wahres Mysterium. Das theologische Mysterium in der unsichtbaren Geisterwelt war folglich die heiligmachende Gnade, welche sie mit der Menschheit gemeinschaftlich besaß.

In der höhern und Gott näher stehenden Natur der Engel mußte die Gnade natürlich weit mehr ihren Reichthum entfalten als in der tiefer stehenden Natur der Menschen. Zugleich mußte sie jedoch den Menschen in eine weit innigere Beziehung zu den Engeln bringen, als er von Natur besaß. Führt sie doch den Menschen zu einer Würde empor, die selbst die natürliche Höhe der Engel unendlich weit überragt; machte sie ihn doch mit den Engeln zum Erben und Hausgenossen Gottes und vereinigte ihn dadurch mit denselben zu einer Gottesfamilie.

So umspannte das Mysterium der Gnade die gesamte Schöpfung, das Mysterium Gottes durchdrang und beseelte sie in allen ihren Gliedern und führte sie in einer höhern, übernatürlichen Einheit zusammen. Das Mysterium im Menschen wird durch diese umfassendere Ansicht nicht in den Hintergrund gedrängt, es erscheint erst jetzt in seiner vollen Bedeutung. Wie der Mensch seiner Natur nach das Bindeglied zwischen der geistigen und materiellen Welt darstellte, so war er in seiner übernatürlichen Ausstattung gleichsam der Brennpunkt des übernatürlichen Lichtes, das Gott über die ganze Schöpfung ausgegossen. Das in ihm wohnende Mysterium war der Reflex der himmlischen Herrlichkeit der Engel, die Quelle und das Ideal der himmlischen Verklärung der sichtbaren Natur. Später

werden wir sehen, wie das Mysterium in der Menschheit, nicht in dem ersten, sondern in dem durch diesen vorgebildeten zweiten Adam, nach dem ewigen Plane Gottes in noch höherer Weise der Brennpunkt aller Mysterien geworden ist, indem der Erstgeborne aller Creatur mit der Fülle seiner Gotttheit in der menschlichen Natur erschien. Das sollte aber erst geschehen, nachdem ein anderes Mysterium, ein Geheimniß der Finsterniß, von den Engeln herab über die Menschheit und die ganze Schöpfung sich ausbreitend, die Gnadensonne verdunkelt, den mystischen Garten, den Gottes Liebe gepflanzt, nach allen Seiten hin verwüßt und, der Macht und Güte des Schöpfers gleichsam spottend, ein zweites, größeres Mysterium seiner Allmacht und Güte herausgefordert hatte.

Viertes Hauptstück.

Das Mysterium der Sünde im allgemeinen und der Erbsünde insbesondere.

Mysterium iam operatur iniquitatis (2 Thess. 2, 7).

§ 38. Die Sünde geheimnißvoll durch ihre Beziehungen zum Mysterium Gottes in der Creatur.

Die Dreifaltigkeit der Personen in Gott, die übernatürliche Gerechtigkeit der ersten Menschen, das sind Mysterien, wahre Mysterien, aber Mysterien des Lichtes und der Herrlichkeit, der Heiligkeit und Seligkeit, deren mythisches Dunkel eben aus der Ueberfülle und Erhabenheit des Lichtes entspringt, das sich unserem natürlichen Auge entzieht oder dasselbe blendet. Es sind Mysterien Gottes, nach innen in seinem Schoße, nach außen in seiner Schöpfung, ein unergründlicher, unerschöpflicher Abgrund der Macht, Weisheit und Güte.

Doch daneben zeigt uns das Christenthum auch ein Mysterium des Nichts, der Finsterniß, der Bosheit, ein *mysterium iniquitatis*; und dieses kommt nicht aus Gott, es kommt aus der Creatur, die, dem Nichts und der Finsterniß nur durch eine göttliche That entrisßen, sich gegen ihren Schöpfer auflehnt, um das Mysterium seiner Gnade in sich zu vernichten.

Die Sünde ist überall, unter allen Umständen, ein Mysterium eigener Art; sie ist Verwirrung, Vernichtung des Guten und Wahren; sie ist ein Widerspruch gegen alle Ordnung und gegen die Vernunft selbst; sie ist eine Mißgeburt aus dem guten Werke, das Gott geschaffen; sie ist nicht Wesen, sondern Unwesen; sie hat darum auch eigentlich keinen Grund, sondern einen Ungrund (*causa deficiente*). Und so ist sie wesentlich Finsterniß, die, je mehr sie von der Vernunft beleuchtet wird, desto schwärzer und düsterer erscheint, eine Finsterniß, vor welcher die gesunde Vernunft flieht, welche sie verabscheut und verdammt. Aber auch umgekehrt, je mehr diese Finsterniß als Unwesen, als Finsterniß erkannt wird, je mehr die

Bernunft sie flieht und verabscheut, desto mehr wird dieses Mysterium Licht, desto mehr wird es ergründet und durchschaut.

Insofern nun schon die natürliche Vernunft das Wesen oder Unwesen der Sünde aus sich erkennen und durchschauen kann, ist letztere offenbar kein Mysterium im eigentlichen und engeren Sinne des Wortes. Wenn sie das sein soll, muß auch sie in ihrer Art ein übernatürliches Mysterium sein. Aber wie ist das möglich? Wie kann die Sünde übernatürlich sein? Würde das nicht heißen, sie sei über die Natur erhaben, während sie doch offenbar überhaupt nichts Hohes und Erhabenes, sondern die tiefste Erniedrigung und Zerrüttung der Natur ist?

Sehen wir genauer zu. *Habitus et privatio*, sagten die alten Philosophen, *sunt in eodem genere*. Die Dinge, welche sich gegenseitig aufheben, sich gegenseitig ausschließen, wie Sein und Nichtsein, müssen in demselben Gebiete liegen. Die Sünde ist die Privation, die Ausschließung der Gerechtigkeit, ein Widerspruch gegen die von Gott gesetzte moralische Ordnung. Insofern nun die Sünde der Ordnung der Natur, ihren natürlichen Verhältnissen und ihrem natürlichen Streben nach dem Guten widerspricht, ist sie widernatürlich, unnatürlich, als Widerspiel der Natur; aber das ist sie nur deshalb, weil es eben die Natur als solche ist, der sie widerspricht, weil sie die natürliche Ordnung und keine andere verlegt.

In dieser Beziehung liegt die Sünde, wie die Natur und die natürliche Ordnung selbst, im Bereich der natürlichen Erkenntniß, somit auch der Philosophie. Nur dadurch kann sich die Sünde dem Gesichtskreise der natürlichen Vernunft entziehen, daß sie etwas Höheres angreift als die Natur, eine höhere Ordnung verlegt als die natürliche, also auf ein übernatürliches Gebiet übergreift und auf demselben sich bewegt. Hier wird die Sünde doppelt geheimnißvoll, indem sie nicht nur überhaupt Finsterniß und Zerstörung ist, sondern auch einem übernatürlichen, geheimnißvollen Dichte widerspricht, eine übernatürliche, geheimnißvolle Ordnung zerstört. Sie wird selbst ein übernatürliches Mysterium, weil sie mit einem solchen in Relation tritt; sie wird zu einem Abgrunde der Bosheit und des Verderbens, der ebenso unerforschlich, ebenso unergründlich ist wie das Mysterium der Güte und des Segens, das er verschlingt.

So nahe es liegt, die eigenthümliche Stellung, welche die Sünde überhaupt in der übernatürlichen Ordnung einnimmt, speciell ins Auge zu fassen, so wenig Aufmerksamkeit wird ihr gewöhnlich von den Theologen geschenkt. Man sucht das Mysterium der Sünde oft bloß in der Erbsünde; aber eben diese läßt sich nicht in ihrem mystischen Wesen erfassen und

wissenschaftlich beleuchten, wenn man nicht weiter ausgreift und die Erbsünde als ein Moment in dem großen mysterium iniquitatis betrachtet, das vom Himmel herab sich über die Erde ausgebreitet hat.

Das Mysterium der Erbsünde beruht eben auf den Beziehungen der Uebertretungsünde Adams zum Mysterium der Erbgerechtigkeit. Um es zu verstehen, müssen wir also die Beziehungen des Ungehorsams Adams zu dem Wesen dieser Gerechtigkeit nach ihrem höhern und niedern Theile, der Heiligkeit und der Integrität, sowie zur Erblichkeit derselben der Reihe nach ins Auge fassen.

Das erste Verhältniß der Sünde zur Heiligkeit ist das wichtigste; in ihm vorzüglich liegt ihr geheimnißvoller Charakter, da die Heiligkeit ein ohne Vergleich größeres Mysterium ist als die Integrität. Da ferner die Heiligkeit auch den Engeln zukommt und den gefallen Menschen wieder zurückgegeben wird, während jene der Integrität nicht bedürfen, diesen dieselbe vorenthalten bleibt: so erscheint dieser geheimnißvolle Charakter der Sünde zugleich als ein allgemeiner, der nicht der Sünde des ersten Menschen allein eigenthümlich ist; er begründet auch den Zusammenhang zwischen dem mysterium iniquitatis in der Engelwelt und dem Menschengeschlechte. Versuchen wir daher, ihn möglichst allseitig ins Licht zu setzen.

§ 39. Geheimnißvoller Charakter der Sünde: ihr formeller Widerspruch gegen das Mysterium Gottes in der Creatur.

1. Die Sünde im allgemeinen ist eine Handlung, durch welche die Creatur mit dem ihr von Gott aufgelegten Gesetze in Widerspruch tritt, die von Gott gewollte Ordnung verlegt, durch die sie sich also gegen Gott empört und ihn beleidigt, die schuldige Unterwerfung und Liebe ihm versagt. Diese allgemeine Beschreibung paßt sowohl auf die Sünde der im Naturstand befindlichen als auch auf die der geheiligten Creatur. In beiden Fällen ist es eine von Gott aufgelegte pflichtmäßige Ordnung, die verlegt wird; in beiden Fällen sündigt man dadurch, daß man Gott die schuldige Ehrfurcht und Liebe versagt.

Und doch besteht zwischen beiden ein unermesslicher Unterschied. Je nach der Würde, die das Geschöpf von Gott erhalten, nimmt dasselbe eine andere Stellung zu Gott ein, erhält es von ihm ein anderes Gesetz, schuldet es ihm eine ganz andere Ehrfurcht und Liebe. Seiner Natur nach steht das Geschöpf zu Gott in der Stellung eines Knechtes und ist in dieser Eigenschaft zur unbedingten Ehrfurcht gegen Gott verpflichtet.

Die Verletzung dieſer Stellung und Pflicht iſt ein unermefliches Uebel, weil eine Verunehrung und Beleidigung des unendlich großen Schöpfers und Herrn. Aber es gibt doch noch ein weit größeres Uebel. Durch die Gnade der Heiligkeit wird das Geſchöpf ein Kind Gottes; es tritt Gott unendlich viel näher, als wie es ihm von Natur nahe ſtand, es wird zu einer unausſprechlich innigen Vereinigung mit ihm berufen. Je höher es aber von Gott erhoben wird, je mehr Gott ſich zu ihm herabläßt, deſto mehr iſt es gegen ihn zur Ehrfurcht und Liebe verpflichtet, und wenn es dieſe Pflicht nicht erfüllt, ſo beleidigt nicht mehr der Knecht ſeinen Herrn, ſondern das Kind ſeinen Vater. Derſelbe Unterſchied, der zwiſchen dem Ungehorsam eines Knechtes und dem eines Kindes beſteht, tritt auch hier zu Tage. Der Ungehorsam des Kindes iſt nicht nur ohne Vergleich ſchwerer als der des Knechtes, er iſt auch ein weſentlich anderer; er enthält eine ganz andere, ihm eigenthümliche Bosheit, wie auch die beiderſeitigen Verhältniſſe, auf denen die Verpflichtung zu Gehorsam und Liebe beruht, weſentlich andere ſind. Wenn alſo die Creatur durch die Gnade wahrhaft zum Kinde Gottes erhoben wird, ſo iſt die Bosheit ihrer Sünde ebenſo neu und geheimnißvoll wie die Stellung, in die ſie dadurch zu Gott getreten; es iſt eine ganz beſondere, unvergleichliche Bosheit, deren Tiefe der geſchaffene Verſtand ebenſowenig ergründen mag wie die Erhabenheit der Gnade, der ſie zuwiderläuft.

2. Da das richtige Verhältniß zu Gott unter allen Umſtänden die höchſte Würde und Beſtimmung der Creatur ausmacht, ſo entehrt und verletzt die Creatur durch die Sünde auch ſich ſelbſt. Für einen guten Knecht, ein gutes Kind gibt es nichts Entehrenderes, Unnatürlicheres als Empörung und Liebloſigkeit gegen ſeinen Herrn oder ſeinen Vater. Aber die Empörung eines Kindes iſt offenbar ohne Vergleich und weſentlich mehr entehrend und unnatürlich als die eines Knechtes gegen ſeinen Herrn. Dieſer Unterſchied muß nun ebenfalls gelten für die Creatur in ihrem natürlichen und übernatürlichen Zuſtande. Iſt es nicht unendlich entehrender und unnatürlicher, wenn die Creatur im Zuſtande der Kindſchaft Gottes dieſes ſo innige und erhabene Verhältniß verläugnet, als wenn ſie im Zuſtande der Knechtſchaft ihren Herrn vergißt? Dort beſitzt ſie eine wahrhaft heilige Würde, mit der ihre natürliche Würde kaum verglichen werden kann; und darum enthält auch die Schändung jener eine ſo unwürdige, unnatürliche Niederträchtigkeit, wie ſie bei der letztern nicht denkbar iſt.

3. Doch die Sünde widerſpricht nicht nur dem Geſetze Gottes, nicht nur der Würde und der Stellung deſſen, der ſündigt: ſie widerſpricht

auch der letzterem innewohnenden Neigung und Liebe zu Gott und seinem Gesetze, also der dem Menschen innewohnenden Gerechtigkeit und Güte.

Indem nämlich Gott seiner Creatur eine gewisse Stellung und Bestimmung gibt, verleiht er derselben auch die Kraft, ihrer Stellung zu genügen, und mit dieser Kraft das Streben, dieselbe zu bethätigen; er bringt sie von seiner Seite in Einklang mit ihrer Stellung und Bestimmung, er stimmt sie zur Unterwürfigkeit und Liebe gegen sich selbst und sein Gesetz, und macht sie dadurch gerecht und gut. Wenn also das Geschöpf seine Stellung verläßt, von seiner Bestimmung abweicht, widerspricht es auch der ihm innewohnenden Güte und Gerechtigkeit, entzieht sich ihrem Einflusse und ihrer Leitung, sucht sie sogar wo möglich von sich auszuschließen.

Alles das geschieht aber selbstredend in ganz anderer Weise in der natürlichen als in der übernatürlichen Ordnung, weil die Güte und Gerechtigkeit selbst in den beiden Fällen von ganz anderer Art ist.

Für die natürliche Stellung und Bestimmung der Creatur liegt die nothwendige Kraft und Tendenz in der Natur derselben. In ihrem eigenen Lichte, in der Vernunft, ist das Gesetz eingeschrieben, welches Gott als ihr höchster Herr, den sie achten und lieben soll, ihr offenbart; und in ihrem Willen liegt eine natürliche Kraft und ein natürliches Streben nach dem Guten überhaupt und nach der Achtung und Liebe des höchsten Gutes insbesondere. Das ist die natürliche Güte und Gerechtigkeit der Creatur, ohne welche Gott dieselbe nicht schaffen kann. Wenn der Mensch durch die Sünde derselben widerspricht, widerspricht er seiner eigenen Natur. Aber dennoch ist dieser Widerspruch nicht so grell und schroff wie der, wodurch er als Kind Gottes seine übernatürliche Güte und Gerechtigkeit verläugnet.

Wenn nämlich Gott die Creatur zur Würde seiner Kinder erhebt und ihr dadurch eine übernatürliche Stellung und Bestimmung verleiht, so giebt er ihr auch ein übernatürliches Lebensprincip ein; er verleiht ihr eine übernatürliche Kraft und mit derselben eine entsprechende Hineigung zu allem, was die neue Würde, Stellung und Bestimmung mit sich bringt, vorzüglich aber zu einer auf übernatürlicher Erkenntniß beruhenden kindlichen Achtung und Liebe gegen ihn selbst als den Vater der von ihm in Gnade angenommenen und aus seinem Schoße wiedergeborenen Creatur. In dieser vom Heiligen Geiste eingesößten Tüchtigkeit oder Tugend besteht die übernatürliche Güte und Gerechtigkeit des geschaffenen Geistes. Sie ist wesentlich höherer Art, weil auf einer gewissen Theilnahme an der göttlichen Natur beruhend und zur Theilnahme am göttlichen Leben befähigend, und darum ist sie göttliche Güte und Gerechtigkeit.

sie ist Heiligkeit; und das Streben nach Gott und nach Erfüllung seines Gesetzes ist kindliche, göttliche Liebe, welche die Theologen caritas nennen, eine Liebe, die durch den Heiligen Geist selbst uns eingehaucht und unsern Herzen eingeflößt wird. Wer also, in diesen Zustand erhoben, nichtsdestoweniger eine Sünde begeht, der widerspricht nicht nur der Güte und Gerechtigkeit seiner Natur, er widerspricht der Güte und Gerechtigkeit Gottes, die ihm mitgetheilt worden, dem Heiligen Geiste, der als göttlicher Lebenshauch in ihm wohnt, der göttlichen Heiligkeit, die offenbar mit der Sünde sich unendlich weniger vertragen kann als die natürliche Güte der Creatur. Und dieser eigenthümliche Widerspruch der Sünde gegen die übernatürliche Gerechtigkeit gibt derselben in der übernatürlichen Ordnung einen ganz besondern Charakter der Bosheit.

So greift die Sünde hier nach allen Seiten das Mysterium Gottes in der Creatur, die ganze Ordnung der Gnade an, und indem sie dieselbe bekämpft, dringt sie vor bis zu dem Mysterium in Gott selbst, in welchem das Mysterium der Gnade wurzelt. Der Sünder empört sich gegen den ewigen Vater, der in seinem Sohne auch ihm Vater geworden und ihn mit demselben in seinen Schoß aufgenommen; er entehrt in sich den Sohn Gottes, dessen Bild ihm aufgeprägt war und nach dessen Vorbild er die innigste, unverbrüchlichste Einheit mit dem ewigen Vater bewahren sollte; er „widersteht“ dem in ihm wehenden „Heiligen Geiste“, der ihn in der lebendigsten Einheit mit dem Vater und Sohne verband. Er schändet und verletzt das tiefste und erhabenste Heiligthum der Gottheit in seinen zartesten Beziehungen zur Creatur und zerreißt die Bande, welche es mit der Creatur verknüpften. Er widerspricht nicht nur der Gnadenordnung an und für sich, sondern auch der heiligsten, unwandelbaren Ordnung der göttlichen Personen untereinander, welche in jener nachgebildet und nach außen fortgeführt wird.

§ 40. Geheimnißvolle Folgen der Sünde: insbesondere das mythische Wesen der habituellen Sünde.

1. Die Eigenthümlichkeit des Widerspruchs, in welchen die Sünde mit der Gnadenordnung und namentlich mit der in ihr enthaltenen habituellen Güte und Gerechtigkeit der Seele, mit der Heiligkeit derselben tritt, zeigt sich darin am deutlichsten, daß sie die letztere wirklich von der Seele ausschließt, sie effectiv aufhebt.

Der Widerspruch strebt überhaupt nach der Aufhebung, Ausschließung seines Gegentheiles, und so wirkt der Mensch auch in der natürlichen Ordnung durch die Sünde der Güte und Tüchtigkeit seiner Natur entgegen und drängt sie zurück. Aber sie effectiv ausschließen und aufheben kann er nicht, einerseits, weil er eben seine Natur nicht zu zerstören vermag, andererseits, weil die endliche Natur, wenngleich an sich nach dem Guten strebend, doch auch aus sich defectibel ist und sich mit der Sünde verträgt. Der Mensch mag dem natürlichen Drange nach dem Guten allen Einfluß auf den freien Willen entziehen, seine Entwicklung hemmen, seine Kraft abstumpfen — vernichten wird er ihn niemals. Und die Natur ihrerseits wird ewig gegen die Sünde protestiren; aber eben um zu protestiren, wird sie stets im wesentlichen dieselbe bleiben, wenn auch ihre Stimme nicht immer vernehmbar durchdringt.

Ganz anders in der übernatürlichen Ordnung. Weil die Heiligkeit einerseits als göttliches Licht in absolutem Widerspruche mit der schweren Sünde steht und andererseits als übernatürliche Ausstattung der Natur nicht wesentlich zu derselben gehört: so wird sie, wenn die ihr widersprechende Sünde in der Seele auftaucht, durch dieselbe nicht nur negirt, sondern eben damit effectiv aufgehoben und ausgeschlossen. Die übernatürliche Tugend, die Tüchtigkeit und Aufgelegtheit zum übernatürlichen Guten wird durch jede ihr entgegengesetzte schwer sündhafte Handlung nicht nur geschwächt oder in ihrem Ausleben gehindert, sondern geradezu vernichtet und mit der Wurzel ausgerissen. So geht der Habitus der theologischen Liebe, der caritas, durch jede schwere Sünde verloren, weil alle schweren Sünden der Liebe zu Gott widersprechen; die übrigen Tugenden, z. B. die der Hoffnung und des Glaubens, gehen allerdings nur dann verloren, wenn die Sünde speciell gegen sie gerichtet ist, wie gegen die Hoffnung die Verzweiflung, gegen den Glauben der Unglaube u. s. w. Da aber die göttliche Tugend der Liebe vor allen Princip des übernatürlichen Lebens ist, so wird dieses Leben durch die schwere Sünde nicht bloß geschwächt oder verwundet — es wird ertödtet im eigentlichen Sinne des Wortes.

Man könnte fragen, in welcher Weise denn der der übernatürlichen Tugend und Gerechtigkeit widersprechende Act dieselbe vernichte. Einige Thomisten haben geglaubt, diese vernichtende Kraft sei in physischer Weise zu denken, etwa wie die eines Schwertes, womit man das leibliche Leben vernichtet. Indes ist es doch sehr unwahrscheinlich, daß der Sünder die Heiligkeit in sich vernichten könnte, wenn Gott dieselbe nicht zurückzöge.

Die verderbliche Kraft des sündhaften Actes liegt eben in seiner absoluten moralischen Unverträglichkeit mit der übernatürlichen Heiligkeit, zu der er in Widerspruch tritt; kraft dieser Unverträglichkeit drängt und treibt er dieselbe aus der Seele hinaus, während Gott keinen Grund hat, dieselbe dem Andrang des Sünders gegenüber zu behaupten, vielmehr eben zur Strafe des Sünders sie zurückziehen muß.

2. Die schwere Sünde ist also hier eine Todssünde — ein Begriff und ein Name, der auf natürlichem Gebiete im eigentlichen Sinne keine Anwendung findet, der also dem übernatürlichen, durch den Glauben erkannten Gebiete eigenthümlich ist, ein höchst geheimnißvoller Begriff, der uns so recht einen Blick in den furchtbaren Abgrund der Bosheit thun läßt, welchen die Sünde dem Mysterium der göttlichen Gnade gegenüber öffnet und worin sie dasselbe verschlingt. Die schwere Sünde ist eine Art von Selbstmord, denn sie zerstört das übernatürliche Leben, das unendlich mehr werth ist als die Seele selbst, geschweige denn als dasjenige Leben, welches die Seele dem Leibe gibt¹.

Dieser Selbstmord verdoppelt und verdreifacht die Bosheit der Sünde. Er verdoppelt sie, indem hier in der Sünde nicht nur eine überhaupt Gott widerstrebende That gesetzt, sondern dazu auch noch das herrlichste Werk seiner übernatürlichen Gnade in der Seele zerstört und ein Leben vernichtet wird, von dem man mit tiefer Wahrheit sagen kann, daß Gott selbst es in uns lebt. Er verdreifacht sie, weil der Sündler, nicht zufrieden, eine ungerechte That zu setzen, durch dieselbe auch die von Gott in uns gelegte Gerechtigkeit und Ordnung auf unser übernatürliches Ziel von Grund aus zerstört, weil er nicht nur in einem verkehrten Acte sich von Gott abwendet, sondern auch das Band, mit dem Gott selbst ihn an sich geknüpft hatte, mit Gewalt zerreißt und die übernatürliche Verbindung mit ihm aufhebt, mit einem Worte: weil er nicht nur nicht seine That der Gerechtigkeit conformirt, sondern auch infolgedessen sich der Gerechtigkeit selbst beraubt und dadurch die Sünde in sich reell verewigt.

3. Durch die Erdtödtung des übernatürlichen Lebensprinzips wird es nämlich möglich, daß die Sünde nach vollbrachter That in ähnlicher Weise

¹ Nirxchl in seiner Schrift: Gedanken über Religion und religiöse Gegenstände (Bandschut 1862), die unter dem bescheidenen Titel eine Menge von geistreichen, tief theologischen und mit allem Glanze der Poesie und Berebtheit ausgestatteten Vorträgen enthält, gibt im 15. Vortrag die tiefste und ergreifendste Schilderung der Todssünde, die wir je gelesen.

in der Seele habituell fortlebe, wie vor derselben die Güte und Gerechtigkeit habituell vorhanden war.

Die sündhafte That kann, nachdem sie einmal vollbracht ist, nur in ihren Nachwirkungen fortbauern. So dauert sie unter allen Umständen moralisch fort, solange sie nicht retractirt und ausgeglichen resp. nachgelassen wird, solange also der Sünder im Schuldbuche Gottes für seine sündhafte That haftbar bleibt. Die Wirkung der actuellen Sünde, in der sie hier fortbauert, ist die durch die Verschuldung (*culpa*) derselben gezogene Schuld, d. h. die Verantwortlichkeit für die durch jene That Gott zugefügte Beleidigung (*offensa*) und Ehrenkränkung (*iniuria*), oder der *reatus*, kraft dessen der Sünder als Verschulder dieser That Schuldner Gottes wird und bleibt¹.

Zu diesem *reatus culpae* (Verantwortlichkeit für die Sündenthat) tritt in der natürlichen Ordnung nichts weiteres hinzu als etwa die Schwächung der Neigung zum Guten oder eine gewisse Hinneigung zum Bösen, die aber, weil sie auch nach der Retractation der Sünde und der Nachlassung der Schuld noch fortbestehen kann, den Menschen nicht nothwendig als Sünder erscheinen läßt. Man kann überhaupt nicht sagen, daß im Sünder, damit er Schuldner, *reus*, bleibe, nach dem sündhaften Acte irgend eine innere, verkehrte Beschaffenheit gedacht werden müsse. Diese letztere müßte denn eine fortbauernde sündhafte Gesinnung, ein fortbauerner sündhafter Wille sein; alsdann dauerte aber eben hierin die actuelle Sünde als actuelle fort.

Diese nämliche Art der Fortdauer oder Nachwirkung des sündhaften Actes findet sich selbstverständlich auch in der übernatürlichen Ordnung. Auch hier bleibt der Urheber des Actes, ehe derselbe retractirt oder ausgeglichen worden, des Actes vor Gott schuldig, d. h. verpflichtet zu seiner Ausgleichung. Da aber der sündhafte Act durch seinen Widerspruch gegen die übernatürliche Gerechtigkeit dieselbe ausschließt, so wirkt er hier nicht bloß nach in der durch ihn dem Sünder aufgeladenen Schuld, sondern

¹ Verschuldung und Schuld verwechseln wir gewöhnlich miteinander, obwohl sie für das tiefere Verständniß wohl unterschieden werden müssen. Das lateinische *culpa* ist die Verschuldung (der Act), daher *reatus culpae*. Die Schuld ist eben der *reatus*, der aus der *culpa* folgt. Solange derselbe in seiner Totalität besteht, schließt er den *reatus poenae* ein. Wenn aber die *culpa* vom Menschen retractirt und die Freundschaft mit Gott wiederhergestellt, also das Wesentlichste in dem *reatus* getilgt ist, nennt man die übrig bleibende Schuld oder Verpflichtung zur *satisfactio* oder *satispassio*, obgleich sie ebenfalls auf der *culpa* basiert, nur nach ihrem Objecte: *reatus poenae*.

überdies auch in der Ausschließung dieser Gerechtigkeit. In der übernatürlichen Ordnung bleibt der Sünder bis zur Retraction und Verzeihung des sündhaften Actes der habituellen Gerechtigkeit und Hinnegung zu Gott beraubt, bleibt fortwährend durch seine Schuld von Gott übernatürlich abgewandt; und dieser verschuldete, selbstbewirkte Mangel des Habitus der Gerechtigkeit läßt seine Sünde nicht bloß in der Erinnerung Gottes fortbestehen, er drückt seinem Träger innerlich den Stempel der Sündhaftigkeit auf. Während des sündhaften Actes war der Urheber desselben Sünder, weil sein Act der Gerechtigkeit bar war; jetzt ist er Sünder, weil er durch seine Verschuldung des Habitus der Gerechtigkeit, durch die er Gott zugewandt sein sollte, bar ist. Während des Actes war er ungerecht und sündhaft, insofern er etwas Ungerechtes und Sündhaftes aus sich heraus setzte; jetzt ist er ungerecht und sündhaft, weil die Aufhebung der habituellen Gerechtigkeit an ihm haften bleibt. Das ist der theologische Unterschied zwischen der actuellen und der habituellen Sünde in der übernatürlichen Ordnung.

Die habituelle Sündhaftigkeit ist hier eben der Abdruck des sündhaften Actes in der Seele des Sünders, eine aus ihm entspringende habituelle Verkehrtheit (*pravitas*), welche wiederum nichts anderes ist als die Privation eines da gewesenen und noch da sein sollenden Habitus der Gerechtigkeit, oder der Mangel der übernatürlichen habituellen Vereinigung mit Gott und Hinwendung zu Gott (*caritas*), insofern dieser Mangel ein vom Sünder selbst verschuldeter und hervorgerufener ist. Die habituelle Sünde besteht also nicht formell in dem Mangel der Gnade als Gnade, denn die Gnade als Gnade bezeichnet die Zuneigung Gottes zu uns und die Wirkung derselben als solche. Die Gnade als solche wird, wenn wir sündigen, zur Strafe für unsere Sünden von Gott zurückgezogen, und diese von Gott verhängte Zurückziehung kann formell nicht Sünde sein. Sünde ist vielmehr der Mangel der durch die Gnade in uns bewirkten Gerechtigkeit, und zwar insofern dieser Mangel durch eine formelle Ausschließung oder Aufhebung der Gerechtigkeit von uns bewirkt wird. Da jedoch unsere übernatürliche Gerechtigkeit selbst eine Gnade Gottes und mit der Gnade im engeren Sinne, der Gnade der Kindschaft, unzertrennlich verbunden ist: so ist der Mangel der übernatürlichen Gerechtigkeit im Sünder zugleich Sünde und Strafe der Sünde: Sünde, insofern wir dieselbe durch den sündhaften Act ausschließen, Strafe, insofern Gott sie von uns mit der Gnade und in der Gnade zurückzieht.

Daher möchten wir die gewöhnliche Ausdrucksweise mancher Theologen, die habituelle Sünde bestehe in dem verschuldeten Mangel der Gnade, genauer dahin präcificiren, daß wir sagen, sie bestehe in dem verschuldeten Mangel der Heiligkeit. Denn die Heiligkeit bezeichnet eben in prägnanter Weise die durch die Gnade bewirkte übernatürliche Gerechtigkeit, ihre Aufhebung also den eigenthümlichen Charakter der habituellen Sünde in der übernatürlichen Ordnung. Wir werden daher immer diesen Ausdruck beibehalten.

4. In dem eben erklärten Sinne ist die habituelle Sünde eine der Seele anhaftende, durch ihre Verschuldung hervorgerufene Beschaffenheit. Obgleich es nur eine negative, in dem Mangel der entgegengesetzten positiven (des *habitus infusus*) bestehende Beschaffenheit ist, so wird die Seele doch eben deshalb durch die Annahme derselben reell verändert, und so muß man denn auch sagen, daß die Seele fortan reell ganz anders beschaffen ist als früher, insofern sie nämlich außer der Verantwortlichkeit für den sündhaften Act auch einen reellen Abdruck desselben in sich trägt.

Legt man nun bei der habituellen Sünde den Accent nicht auf die dauernde Verlehrtheit und Abwendung von Gott, welche durch die actuelle Sünde herbeigeführt wird, sondern auf die durch dieselbe bei Gott contrahirte Schuld: dann ist die habituelle Sünde nicht habituell als sündhafte Beschaffenheit (*habitus = qualitas, quao habetur*), sondern als ein fortdauerndes Verhältniß zu Gott (*habitus = modus, quo aliquis se habet ad aliquid*), kraft dessen ich Gott die reuige Rückkehr zu ihm und Genugthuung schulde, oder eventuell verpflichtet bin, seinen Haß und seinen Zorn zu tragen. Mit Rücksicht auf die Schuld ist die habituelle Sünde eine Ungerechtigkeit, insofern der Schuldige nach dem Eingriffe in die Rechte Gottes noch nicht wieder Gott gerecht geworden ist durch *Retraction* und Genugthuung; mit Rücksicht auf die Verlehrtheit ist sie Ungerechtigkeit, insofern letztere in der Verlehrung des *Habitus* der Gerechtigkeit oder der Richtung des Willens auf Gott besteht.

Beide Anschauungen haben in der übernatürlichen Ordnung gleiche Berechtigung. Man würde fehlen, wenn man, wie das so häufig geschieht, eine von ihnen ausschließlich geltend machte. Je nach Umständen kann man die eine oder die andere mehr hervorheben. Wenn man z. B. von der Nachlassung der Sünde spricht, so ist diese nicht auf die Verlehrtheit, sondern auf die Schuld zu beziehen; redet man dagegen von der Heiligung des Sünders, so hat man zunächst die demselben innewohnende Verlehrtheit

im Auge. Andere Ausdrücke, wie Tilgung der Sünde, Rechtfertigung des Sünders, beziehen ſich gleichmäßig auf die Löſchung der Schuld und die Entfernung des Habitus der Verkehrtheit.

5. Der letztere Umſtand weist uns darauf hin, daß die Schuld und die Verkehrtheit bei der habituellen Sünde im innigſten Zuſammenhange miteinander ſtehen. Wir glauben, daß beide ein organiſches Ganzes bilden, worin zugleich ihr Unterſchied und ihre Einheit zur Geltung kommt.

Die Schuld (der bleibende *reatus culpae*) folgt ſchon unmittelbar aus der Setzung des ſündhaften Actes als einer Beleidigung Gottes. Obgleich ich mir nun die habituelle Verkehrtheit (*privatio sanctitatis*) ebenſo unmittelbar durch den ſündhaften Act hervorgerufen denken kann: ſo iſt ſie doch zugleich auch eine Wirkung der durch denſelben herbeigeführten Schuld, inſofern ſie nämlich durch verdiente Zurückziehung der Gnade entſteht, wie oben bemerkt wurde. Betrachten wir ſie nun aber als unmittelbar durch die Verkehrtheit des ſündhaften Actes provocirt und als Abdruck deſſelben, ſo iſt ſie ebenſo verſchuldet wie die Verkehrtheit des ſündhaften Actes ſelbſt; es wird alſo auch durch dieſe *privatio sanctitatis* eine Schuld, ein *reatus culpae* vor Gott, contrahirt. Hierdurch wird die Verſchuldung des vorübergehenden Actes zur Verſchuldung einer permanenten Verkehrtheit vor Gott. Somit gewinnt erſtere Verſchuldung durch die letztere eine feſtere Conſiſtenz in der Seele des Sünders, damit aber auch die durch ſie gegen Gott contrahirte Schuld. Noch mehr: die Schuld gewinnt außerdem noch einen neuen Titel. Obgleich nämlich der erſte Titel, die Verſchuldung des Actes, zur Begründung der Schuld vollkommen ausreicht, ſo iſt die Verſchuldung des verkehrten, nicht ſein ſollenden Zuſtandes ein ebenſo ſehr, wenn nicht noch mehr, ausreichender Schuldtitle; denn wenn der thätliche Widerſpruch gegen die Forderungen der Gott gebührenden Liebe und Ehrfurcht uns vor Gott mit Schuld beladen kann, warum nicht noch mehr die Zerreißung des Bandes, das uns in Liebe und Ehrfurcht an Gott feſſelt? Und contrahiren wir hierdurch nicht noch die beſondere Schuld, auch dieſes Band wieder herzuſtellen und Gott für die Zerreißung deſſelben eine beſondere Genugthuung zu leiſten? Indes, da die letztere Verſchuldung nur aus der erſten entſpringen kann und virtuell ſchon in derſelben eingeſchloſſen iſt, werden wir am beſten ſagen, die erſte Verſchuldung ſchließe in der zweiten ab, und die erſte Schuld (für den Act) werde durch die zweite (für die bleibende *pravitas*) vollendet und conſolidirt.

Der volle Begriff der theologischen habituellen Sünde muß also beide Momente in ihrer organischen Verbindung zur Geltung bringen. Je nachdem wir das eine oder das andere, den *reatus* oder die *pravitas*, vorlehren, werden wir entweder sagen, die habituelle Sünde sei die eigenwillig zugezogene Schuld gegen Gott für den seinem Willen widersprechenden Act und Zustand; oder aber sie sei der als Abdruck des sündhaften Actes in der Seele fort-dauernde Zustand, durch welchen die Schuld der Seele gegen Gott vollendet und consolidirt wird.

6. Hieraus folgt, daß bei der theologischen habituellen Sünde nicht nur die Verkehrtheit, sondern auch die Schuld einen geheimnißvollen Charakter besitzt. Sie hat ihn schon deshalb, weil sie nicht gegen Gott als Schöpfer, sondern als Vater contrahirt wird und auf der schuldbaren Verletzung derjenigen Liebe und Ehrfurcht beruht, die das Geschöpf Gott als seinem Adoptivvater schuldet; sie hat ihn um so mehr, weil sie überdies durch die Zerreißung des Bandes begründet wird, welches das Geschöpf an Gott als seinen Adoptivvater fesselte, und weil sie eben dadurch auch in der mystischen Veränderung der Beschaffenheit des mit ihr belasteten Subjectes einen realen Rückhalt besitzt.

Ebensowenig wie das Wesen, vermag daher die Vernunft auch die Größe dieser auf dem Sünder lastenden Schuld zu ermessen. Wenn die Schuld des Sünders in der natürlichen Ordnung schon mit Rücksicht auf den Beleidigten gewissermaßen unendlich ist, so ist sie es in der über-natürlichen Ordnung noch bedeutend mehr. Denn erstens hatte der Schuldner hier durch die Theilnahme an der göttlichen Natur der Unendlichkeit Gottes ungleich näher gestanden und sich dennoch von ihr losgerissen, sie verachtet. Schon deshalb allein ist die Schuld hier unbezahlbar von Seiten des Schuldners. Ueberdies kann der Schuldner aus eigenen Kräften sich nicht wieder mit Gott durch übernatürliche Liebe verbinden und den Standpunkt, von dem aus er in etwa Genugthuung leisten könnte, den Stand der Kind-schaft Gottes, niemals aus sich selbst und auch sonst nicht anders wieder erwerben, als wenn Gott ihm die Schuld, durch welche er eben diese Gnade verwirkt, schon wenigstens theilweise erlassen hat.

So verdient denn der habituelle Sünder, solange sein Zustand und sein Verhältniß zu Gott nicht durch gnädige Dazwischenkunft Gottes geändert wird, den Haß und den Zorn Gottes, und zwar einen Haß und einen Zorn, der in geradem Verhältniß der erhabenen Liebe und Huld entspricht, welche ihm im Stande der *caritas* und der *gratia adoptionis*

zu theil wurden. Er verdient somit nicht nur den Verlust der übernatürlichen Güter, zu denen er durch die *caritas* und *gratia* berufen war, sondern er provocirt auch gegen sich von Seiten Gottes eine Reaction, ebenso fürchtbar, wie das Attentat des Adoptivkinds gegen seinen Vater schmachlich und abscheulich gewesen.

Aus der ungetilgten und menschlicher Weise unaustilgbaren Schuld gegen Gott entwickelt sich die Nothwendigkeit, die Wirkungen seines Hasses und Zornes, seine Strafen zu tragen; aus dem *reatus culpae* entsteht der *reatus poenae*, welcher letzterer bei der theologischen Sünde ebenso einen mystischen Charakter hat wie der erste.

7. Doch auf das Mysterium der Strafgerechtigkeit Gottes werden wir später ausführlicher zurückkommen müssen. Für jetzt wollen wir nur noch einen Ausdruck erklären, mit dem wir uns gewöhnlich das Wesen der habituellen Sünde veranschaulichen. Ich sage: veranschaulichen, nicht begrifflich bestimmen; denn der Ausdruck gibt uns bloß ein sinnliches Bild an die Hand, das wir den eigentlichen Begriffen nicht substituiren dürfen, sondern in seiner Anwendbarkeit durch sie bestimmen müssen.

Bildlich wird nämlich die actuelle sowohl wie die habituelle Sünde eine Befleckung der Seele genannt, ein Ausdruck, der gerade in der übernatürlichen Ordnung eine ganz besondere Bedeutung erhält. Wir sehen hier davon ab, inwiefern die Sünde auch als *conversio ad creaturam*, sei es im Acte selbst, sei es in dem durch ihn in dieser Beziehung hervorgerufenen Habitus, in den unordentlichen Neigungen zur Creatur, die Seele befleckt. Hier haben wir die Sünde nur als *aversio a Deo* ins Auge zu fassen.

Was haben wir uns alsdann unter dieser Befleckung zu denken, wie hängt sie mit der Sünde zusammen? Die actuelle Sünde ist in der Seele ein Etwas, das mit der in ihr liegenden Hinordnung auf Gott und ihrer Harmonie mit Gott in Widerspruch tritt, diese Ordnung stört und sie zu vernichten strebt, das endlich die Seele vor den Augen Gottes mißfällig macht. Was die actuelle Sünde im Augenblicke ihrer Setzung, das thut nachher, solange die durch sie hervorbrachte Störung der Ordnung und Beleidigung Gottes nicht ausgeglichen ist, solange ihr Urheber für diese Störung und Beleidigung haftbar bleibt, die durch sie zugezogene, noch ungetilgte Schuld.

Weil nun in sinnlichen Dingen das, was dieselben entstellt und mißfällig erscheinen läßt, eine Befleckung genannt wird, so überträgt man mit Recht diese Bezeichnung auch auf die Sünde und Schuld, als auf das,

was den Geist entstellt und vor Gott mißfällig macht. Insoweit ist die geistige Befleckung eben kein besonderes Mystorium; jeder, der einen Begriff von Gerechtigkeit und Sünde hat, begreift die Sünde unter allen Umständen als eine Entstellung und Entehrung des Ebenbildes Gottes. Nachdem der Act selbst vorübergegangen, ist sie nichts Reales, Physisches in der Seele, sondern das auf dem Acte beruhende Mißverhältniß der Seele zur moralischen Ordnung und zu Gott, gleichsam der Schatten des sündhaften Actes, der in der Schuld auf der Seele laßt.

In der übernatürlichen Ordnung greift diese Art von Befleckung der Seele ebenfalls Platz, aber so, daß sie nicht nur in sich selbst von weit größerer Bedeutung ist, sondern auch eine andere, realere Art von Befleckung in sich begreift.

Wir haben schon gesehen, daß der sündhafte Act als Widerspruch gegen die übernatürliche Ordnung eine weit größere Häßlichkeit hat und seinen Urheber ungleich mehr entehrt und schändet, als in der natürlichen Ordnung. Ebenso sahen wir, daß die durch ihn dem Sünder aufgeladene Schuld fortdauernd, solange sie nicht gelöscht oder nachgelassen worden, ihn vor Gott ungleich mehr mißfällig und verabscheuungswürdig macht, als die Schuld in der natürlichen Ordnung. Somit muß sowohl der Act, während er in der Wirklichkeit gesetzt wird, als die Nachwirkung, der Schatten desselben in der Schuld, die Seele des Sünders hier so sehr beflecken und so häßlich machen, wie die Vernunft es weder zu ahnen noch zu begreifen vermag.

Obgleich demnach schon diese Art der Befleckung einen geheimnißvollen Charakter besitzt, so ist sie, für sich betrachtet, doch immer nur eine bloß moralische Befleckung, namentlich soweit es sich um die nach dem sündhaften Acte in der Schuld übrigbleibende habituelle Befleckung handelt. Damit allein aber ist der Begriff der Befleckung in der übernatürlichen Ordnung, bei der Todssünde wenigstens — bei der läßlichen reicht der Begriff der moralischen Befleckung hin — noch bei weitem nicht erschöpft. Hier gibt es noch eine andere Art von Befleckung der Seele, welche das Angesicht derselben nicht bloß mit Staub bedeckt, sondern wie ein heißendes Gift sich in dasselbe hineinsfrißt, es vollständig entstellt und verwüstet durch Veränderung seiner Beschaffenheit.

Durch die Gnade und die übernatürliche Gerechtigkeit besitzt die Seele einen übernatürlichen Glanz, eine himmlische Harmonie mit Gott, eine göttliche Schönheit, die zur Sünde in demselben Verhältniß steht wie das Licht zur Finsterniß. Dieser Glanz, diese Harmonie und Schönheit wird durch

die Sünde nicht bloß in etwa entſtellt oder geſtört, ſondern geradezu vernichtet und ausgeſtilgt. Die Seele, welche durch die Gnade im Lichte der göttlichen Sonne wie ein glänzender Stern am Himmel funkelte, wird durch die Sünde plötzlich in eine dunkle, nächtliche Kugel verwandelt. Wie eine düſſere Wolke tritt die Sünde (der ſündhafte Act) zwiſchen die Seele und das göttliche Gnadenlicht, um daſſelbe von ihr auszuschließen und ihm den Zugang zu derſelben zu verwehren. Die actuelle Sünde, ſowohl im Augenblicke der That als auch nachher, ſolange die That in ihrer Wirkſamkeit nicht aufgehoben iſt, iſt eben dieſe Wolke, welche die Seele ihres Glanzes und ihrer Schönheit beraubt, ſie alſo beſtedt oder vielmehr ganz verfinſtert. Sie iſt auch in ſich ſelbſt eine Makel im eben erklärten, moraliſchen Sinne; aber die Wirkung derſelben iſt es noch unendlich mehr, obgleich eben dieſe überhaupt gar keine eigentliche Beſtedung wäre, wenn ſie nicht durch einen ſündhaften Act hervorgerufen würde. Denn wenn die Seele den Glanz der Gnade und Heiligkeit nach Gottes Willen nicht haben ſollte oder ihn anders als durch ihre Verſchuldung verlöre, ſo wäre ſie durch den Mangel deſſelben zwar weniger wohlgeſällig vor Gott, aber darum nicht poſitiv mißfällig. Ja, damit der Mangel der Heiligkeit und Gerechtigkeit die Seele eigentlich beſtede und ſie vor Gott mißfällig mache, reicht es nicht einmal hin, daß derſelbe in irgend welcher Weiſe eine Folge der Verſchuldung des Sünders ſei. Wird er nämlich bloß gedacht, wie er in der That gedacht werden kann, als durch den ſündhaften Act verwirkt, als Folge und Strafe der durch dieſen contrahirten Schuld, dann iſt nicht er es, ſondern vielmehr der Act und die bloße Schuld, welche die Seele vor Gott mißfällig machen; es iſt daher kein zur Sünde, ſondern ein zur Strafe gehöriger Fleck, der nur zeigt, wie ſehr die Seele durch die ſündhafte That und die Schuld mißfällig geworden iſt. Der eigentliche Fleck iſt dann bei der Fortdauer der Sünde die Schuld, welche Gott bewegt, das Kleinod ſeiner Gnade aus der beſchmutzten Seele hinwegzuziehen. Denkt man dagegen dieſen Mangel als direct und unmittelbar durch die Verkehrtheit des Actes bewirkt und ſomit im eigentlichen Sinne verſchuldet, dann wird durch ſeine Verſchuldung erſt die auf der Seele laſtende Schuld vollendet, dann conſtituiert er weſentlich mit, wie die Sünde, ſo auch den Grund der Mißfälligkeit der Seele vor Gott, alſo die ſündhafte Beſtedung.

Da die Mißfälligkeit der Seele vor Gott hier nicht nur in der moraliſchen Fortdauer eines vorübergegangenen Actes, ſondern in einer verſchuldeten realen Veränderung und Entſtellung der Seele liegt, ſo iſt es

klar, daß die Idee der Befleckung erst hier in ihrem Vollgehalte verwirklicht wird. Aber der so entstehende Fleck ist dann auch ein wahres Mysterium, nicht so sehr deshalb, weil wir ihn nicht mit Augen sehen können, als vielmehr, weil er die Aufhebung eines übernatürlichen, geheimnißvollen Glanzes, die Vernichtung des übernatürlichen Ebenbildes Gottes in der Seele involvirt. Das natürliche Ebenbild Gottes in der Seele kann nur getrübt und entstellt werden, wie ihr natürliches Lebensprincip nur gehemmt und geschwächt werden kann. Aber das übernatürliche Ebenbild Gottes, das Siegel des Heiligen Geistes, der Abdruck der göttlichen Natur kann vernichtet werden, gleichwie auch das übernatürliche Lebensprincip in seiner Wurzel ertödtet werden kann.

Wenn die Lehre, welche die habituelle Sünde in die Privation der Heiligkeit setzt, nicht allseitig aufgefaßt und dargestellt wird, so könnte es scheinen, als ob der Sünder nach vollbrachter That von seiner übernatürlichen Höhe nur auf das Niveau der Natur herabgefunken wäre. Aber in der Wirklichkeit drückt die mit jener Privation verbundene Last der Schuld ihn ebenso tief unter seine Natur hinab, als die Heiligkeit ihn über dieselbe erhob; denn er wird jetzt in demselben Maße von Gott gehaßt und zurückgestoßen, wie er früher von Gott geliebt und in dessen Nähe gezogen wurde. Da ferner die Heiligkeit nicht wie ein bloßes Kleid die Natur umgab, sondern wie ein lebendiges Pfropfreis mit derselben verwachsen war, so muß die Entfernung derselben die Natur in einem Zustande zurücklassen, der sich von dem der reinen Natur in ähnlicher Weise unterscheidet wie der eines entseelten Leichnams von dem nie beseelt gewesenen Körper. Und wie der Wille in seiner Widerseßlichkeit gegen die Gnade eine größere Bosheit offenbarte, als sie außer der Gnadenordnung möglich gewesen wäre, so wird auch die Neigung zur Wiederholung des Actes, welche mehr oder weniger in der Regel erzeugt wird, hier weit bössartiger sein als in der bloßen Naturordnung. Letzteres geschieht namentlich dann, wenn der Sünder sich direct und formell an der Gnade vergreift und so ihre himmlische Süßigkeit in das schwärzeste Gift umwandelt, was wir später näher erklären werden ¹.

¹ Wir bemerken hier im voraus schon, daß das bisher Gesagte strenggenommen nur bei der persönlichen Sünde, nicht bei der Erbsünde Anwendung findet; denn es ist dabei vorausgesetzt, daß die Schuld in ihrer ganzen Schwere und in ihrem ganzen Umfange auf dem Subjecte laste; hierzu ist aber erfordert, daß der sündhafte Act mit der Gnade in demselben Subjecte zusammentreffe, was bei dem Erbsünder nicht der Fall ist.

§ 41. Das myſteriöſe Element im Urſprunge und Verlauf der Sünde.

1. Der eigenthümliche, geheimnißvolle Charakter des Widerſpruchs, in welchen die Sünde in der übernatürlichen Ordnung mit der von Gott gegebenen Güte und Gerechtigkeit, mit der Heiligkeit deſſenigen tritt, der die Sünde begeht, muß ſich aber nicht bloß in den Folgen der Sünde, ſondern auch in ihrem Urſprunge offenbaren. Durch den ſeiner Güte und Gerechtigkeit widerſtrebenden Act, ſagten wir oben, ſtrebt der Sünder danach, dieſelbe aufzuheben oder wenigſtens zurückzudrängen. Da aber die gottgegebene Güte und Gerechtigkeit der Sünde vorausgeht und ihrerſeits zum Guten hindrängt, alſo von der Sünde abhält: ſo muß die Creatur, um den ſündhaften Act zu ſetzen, ſich ihrem Einflusse entziehen; nur ſo wird ihr die Sünde möglich.

Die Creatur iſt zwar von Natur aus frei, ſie hat die freie Wahl, ſich für Gott oder gegen Gott zu entſcheiden; aber dieſe Freiheit iſt keine absolute Indifferenz und Ungebundenheit. Der Wille empfängt von ſeinem Schöpfer nothwendig die Beſtimmung, Gott anzuhängen, und dieſe Beſtimmung iſt für ihn Geſetz und Pflicht, ein moraliſches Band. Aber auch dabei läßt Gott es nicht bewenden; in den Willen ſelbſt legt er eine Tendenz zum Guten hinein, die ihn gleichſam an daſſelbe bindet, ſo daß der Wille, wenn er ſündigen will, ſich dieſem Bande auf unnatürliche Weiſe entziehen muß. In dieſer Entziehung, in dieſem Abſalle haben wir den Urſprung der Sünde zu ſuchen. Sehen wir, wie ſich derſelbe in ganz verſchiedener Weiſe in der natürlichen und in der übernatürlichen Ordnung geſtaltet.

In der Natur ſchon liegt, wie zum öftern bemerkt, ein Streben nach der Liebe Gottes und nach der Unterwerfung unter Gott, ein Streben, das an ſich dazu angethan iſt, die Abwendung von Gott und ſeinem Geſetze zu verhindern. Doch die geſchaffene Natur ſteht an ſich zu ferne von Gott und iſt zu ſehr auf ſich ſelbſt eingeſchränkt, als daß dadurch der Abfall von Gott von vornherein ganz und gar weſentlich ausgeſchloſſen würde. Wie aus Gott, ſo iſt die Natur auch zu gleicher Zeit aus dem Nichts, daher weſentlich defectibel, und ſo erſcheint der Abfall von Gott durch die Sünde eben nicht als etwas beſonders Selbſtames und Geheimnißvolles.

Die übernatürliche Güte der Creatur hingegen fließt unmittelbar aus dem Schoße Gottes, iſt eine Art von Participation der göttlichen Güte und

Heiligkeit, die mit der Sünde so sehr im Widerspruche steht wie Feuer mit Wasser, Licht mit Finsterniß. Sie strebt von Natur danach, das Geschöpf in ähnlicher Weise unsündlich zu machen, wie Gott selbst unsündlich ist. Und in der That, wenn die Theilnahme an der göttlichen Natur ganz über das Geschöpf ausgegossen, wenn das Geschöpf vollkommen aus dem Lichtschoße der Gottheit im Zustande der Verklärung wiedergeboren, vollkommen mit Gott vereinigt ist, dann kann die Sünde in keiner Weise ihm auch nur von ferne nahen, dann ist der Abfall und die Abwendung von Gott absolut undenkbar; die Gebrechlichkeit der Natur wird ganz und gar von der göttlichen Heiligkeit verschlungen.

Ist denn nun aber die übernatürliche Gerechtigkeit, welche uns hier auf Erden gegeben wird und auch den Engeln im Stadium der Prüfung gegeben war, nicht ebenfalls eine Theilnahme an der göttlichen Heiligkeit, eine Vorausnahme derjenigen Heiligkeit und Vereinigung mit Gott, die wir in der Verklärung erhalten, und müßte sie also nicht ebenfalls danach streben und dazu angethan sein, das Geschöpf unsündlich zu machen? Ohne Zweifel; sagt doch der hl. Johannes¹: „Wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht, weil sein Same in ihm bleibt, und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist.“ Weil der Same Gottes in der Seele bleibt, und darum auch, solange er in ihr bleibt, kann sie keine schwere Sünde begehen. Sie kann nicht sündigen, als nur in dem Augenblicke, wo der Same Gottes, die Heiligkeit und Gnade, von ihr weicht, wo die Seele aus dem Schoße Gottes, in dem sie geborgen war, sich losreißt, den Armen Gottes, die sie umschlungen hielten, sich entwindet, wo sie den Fesseln der Liebe, die sie an Gott in wunderbarer Weise festhefteten, gewaltsam sich entzieht. Das kann sie aber nur deshalb, weil der Same Gottes hier auf Erden noch nicht ganz in ihr aufgegangen ist, sie noch nicht ganz durchdrungen und durchlebt, weil die göttliche Gluth der Heiligkeit sie noch nicht ganz absorbiert und verklärt hat, weil die Vereinigung mit Gott noch nicht ganz vollendet und abgeschlossen ist. Immerhin erscheint der Ursprung der Sünde in der geheiligten Creatur als etwas ohne Vergleich Geheimnißvolleres als in der bloßen Creatur; wenn überall, auch in der bloßen Creatur, der Abfall von Gott als etwas Grundloses, Unnatürliches sich darstellt, so ist doch die Losreißung aus der übernatürlichen Vereinigung mit Gott, die Sünde der Creatur trotz ihrer geheimnißvollen Heiligkeit, ganz besonders grundlos und unerforschlich.

¹ 1 Joh. 8, 8.

2. Nur einige Lichtstrahlen vermögen wir in diesen Abgrund hinein zu werfen, die uns einen tiefern Begriff von dem factischen Ursprunge der Sünde und ihrer Entwicklung geben und uns namentlich die furchtbare Bosheit und Gewalt erklären, womit sie in der Welt wüthet.

Der Abfall von Gott kann eben nur aus der Vereinigung und Verbindung mit Gott entspringen, nicht als aus seiner Ursache, sondern als aus seiner Voraussetzung; denn wo keine Vereinigung vorhanden ist, läßt sich auch keine Trennung denken. Wenn ein Wesen aus sich ganz von Gott getrennt wäre, entweder weil es nicht von Gott abhinge oder weil Gott dasselbe nicht zu sich in Relation gesetzt hätte, so könnte es sich nicht von Gott abwenden, weil es ihm nicht zugewandt gewesen wäre. Und da die Sünde im reinen Nichts ihren Ursprung nicht haben kann, so muß sie eben immer von dem Guten, das Gott in die Creatur gelegt hat, ausgehen, indem sie, an dasselbe sich anlehnd und sich ihm zulehrend, Gott den Rücken wendet. Weil die Creatur das Gute, das sie besitzt, von Gott besitzt, so sollte es für sie ein Beweggrund sein, Gott dafür zu danken, ihn wieder zu lieben, es nur nach seinem Willen zu gebrauchen, und da sie selbst ganz von Gott stammt, sich selbst ganz ihm zu unterwerfen und hinzugeben. Weil sie aus sich nichts, Gott aber aus sich alles ist, so sollte sie sich freuen, daß eben Gott aus sich alles ist, um auch sie aus ihrem Nichts hervorzuziehen, sollte sich freuen und Gott danken, daß er aus freier Liebe sich ihr mittheilt. Und je größer das Gut ist, welches die Creatur von Gott empfangen, desto freier ist die Liebe, wodurch Gott es ihr gegeben, desto größer sollte also auch die Freude über die Größe Gottes und der Dank gegen ihn sein; aber desto größer und fühlbarer ist auch die unbedingte Abhängigkeit, in der die Creatur zu Gott steht.

Gerade diese Abhängigkeit sollte an sich die Creatur nur um so mehr antreiben, unbedingt sich Gott zuzuwenden und sich ihm hinzugeben; aber sie ist eben auch der Ausgangspunkt des Abfalles von Gott und der Auflehnung gegen Gott. Sie wird der Anstoß zum Falle, wenn es die Creatur ärgert, daß sie das, was sie ist und hat, nicht aus sich ist und besitzt; wenn sie das Gute, das sie empfangen, als hätte sie es nicht empfangen, nach eigener Willkür zu gebrauchen und zu genießen verlangt; wenn sie endlich mehr verlangt, als Gott ihr mit freier Liebe zugewiesen, kurz, wenn sie sein will wie Gott. Und gerade je mehr Gutes sie von Gott empfangen, desto näher liegt es auch, wie einerseits Gott dafür zu danken, so andererseits zu wünschen, daß man es aus sich habe, es frei genießen und gebrauchen könne und noch mehr erwerbe; gerade dann ist auch die

Abhängigkeit von Gott und die Verbindlichkeit gegen ihn am fühlbarsten und empfindlichsten für den, der sein will wie Gott.

Am allermeisten ist dies aber der Fall bei der übernatürlichen Gnade. Wenn Gott der Creatur ankündigt, daß er sie aus der Tiefe der Knechtschaft, der sie von Natur verfallen wäre, in reiner, überfließender Liebe zur Ehre seiner Kinder erheben wolle: so muß die Creatur eben hierdurch ihre Nichtigkeit Gott gegenüber, ihre unbedingte Abhängigkeit von ihm am deutlichsten fühlen; sie wird gedemüthigt durch dieselbe Hand, welche sie erheben will, und wenn sie diese Demüthigung nicht annehmen mag, so weist sie stolz die gnadenspendende Hand Gottes zurück, lehnt sich gegen ihn auf und will lieber im Gefühle des eigenen Selbst sich von Gott trennen als in seinem Schoße das Glück seiner Kinder genießen.

Denken wir uns einen ähnlichen Fall unter uns Menschen. Ein Fürst nimmt einen Menschen von niedrigem Stande zu seinem Adoptivkinde an. Es ist dies eine große Wohlthat, die den letztern zur innigsten Liebe gegen seinen Wohlthäter entflammen sollte; aber sie kann auch der Anstoß zu einem Mißverhältnisse zwischen beiden werden, das sonst wohl nie eingetreten wäre. Wäre jener in seinem Stande geblieben, er würde sicher nie daran gedacht haben, sich seinem Fürsten gleichzusetzen und ihn zu verdrängen. Nun aber sieht er sich plötzlich auf eine schwindelnde Höhe erhoben; er gefällt sich darin, berauscht sich, möchte sie auch gerne ganz und vollständig genießen; er möchte sie ganz sein eigen nennen können und muß nichtsdestoweniger wahrnehmen, daß er von Haus aus kein Recht darauf hatte, daß sie ihm nur aus reiner Gnade und Barmherzigkeit verliehen worden. Er soll herrschen, aber nur als Lehensmann, in der vollsten Abhängigkeit von seinem Adoptivvater, unter seiner Vormundschaft, an seiner Hand; einerseits fühlt er sich gehoben, andererseits soll er wieder klein werden, wie ein unmündiges, aus Gnade angenommenes Findelkind. Da erwacht der Stolz mit einer nie geahnten Wuth; schwarze Eifersucht und grimmiger Haß treten an die Stelle der hingebenden, dankbaren Liebe. Je süßer die Wohlthat, desto bitterer ist das Gift, in das sie übergeht.

3. Auf solche Weise haben wir uns namentlich den Fall des Engels zu denken. Die Heilige Schrift selbst schildert uns denselben als hervorgegangen aus dem Taumel, welchen die schwindelnde Höhe und Herrlichkeit, zu der Gott ihn erhoben hatte, in ihm hervorbrachte. Weil er Gott so sehr ähnlich war, weil er zur innigsten Gemeinschaft mit Gott berufen war, wollte er auch ganz wie Gott sein. Seine überaus hohe Stellung

verleitete ihn, daß er auf Güter Anspruch machte, an die er sonst nicht gedacht hätte, daß er nicht aus bloßer Gnade und an Gottes Hand, sondern schlechtweg auf eigene Faust mehr sein wollte, als es einer Creatur Gottes zukommt.

Einige Theologen der Vorzeit gingen sogar so weit, zu glauben, ohne eine übernatürliche Erhebung des Engels sei sein Fall gar nicht möglich gewesen. Das ist offenbar zu viel: sonst wäre der Engel von Natur unfähig zur Sünde gewesen und es erst durch die Gnade geworden, während doch eben die Gnade es ist, die das an sich sündenfähige Geschöpf der Unschuldlichkeit Gottes theilhaft machen soll. Nur das ist anzunehmen: factisch fand der Engel seinen Anstoß zum Falle in seiner übernatürlichen Erhebung, und darum war es auch ein so tiefer und furchtbarer Fall.

Wenn wir den höchsten Grad der Börsartigkeit eines sündhaften Actes ausdrücken wollen, so pflegen wir zu sagen, die Sünde sei eine dämonische. Mit dieser Bezeichnung deutet man zunächst an, daß die Sünde nicht aus Schwachheit oder Unwissenheit, sondern mit offenen Augen und voller Freiheit, aus reiner Bosheit geschehe, wie es bei den gefallenen Engeln der Fall war, und daß demzufolge das Böse auch als solches mit einer Kraft und Entschiedenheit gewollt werde, wie es jene Engel wollten, als sie sich einmal für alle Ewigkeit mit ihrem ganzen Wesen in dasselbe hineinstürzten. Aber das tiefste Wesen, der Abgrund der dämonischen Bosheit ist damit noch nicht erschöpft. Dieser Abgrund öffnet sich erst, wenn wir bedenken, daß der Engel sich gerade an der übernatürlichen Gnade Gottes vergriß, daß er die Süßigkeit des Heiligen Geistes in das schwärzeste Gift verwandelte, daß er sich im Schoße Gottes gegen ihn empörte und gleichsam das innerste Wesen Gottes zu durchwühlen unternahm. Diese grundlose Bosheit afficirt den Act und die Gesinnung des Teufels nicht bloß objectiv, insofern der Act auf eine Verletzung der übernatürlichen Gnadenordnung hinausläuft, wie es in uns bei Sünden der Schwachheit oder Unwissenheit geschieht, sondern auch subjectiv in seinem innersten Wesen, weil seine Bosheit sich eben an der Gnade Gottes entzündete. Daher jener unergründliche, wüthende Gotteshaß, der die Sünde des Teufels charakterisirt, jene furchtbare Verhärtung und Ruchlosigkeit, wie sie auf dem Boden der bloßen Natur nie hätte entstehen können, wie sie bei den Menschen nur zuweilen bis zu einem gewissen Grade in den Sünden gegen den Heiligen Geist hervortritt. Und dieser unergründliche Gotteshaß, diese Verhärtung und Ruchlosigkeit ist es gerade, was der

Sünde des Teufels den eigenthümlichen, geheimnißvollen Charakter aufdrückt, den wir als das Dämonische zu bezeichnen pflegen.

Daraus folgt aber auch noch eine andere interessante Wahrheit. Die Sünde in der übernatürlichen Ordnung übt wenigstens dann, wenn sie aus reiner Bosheit begangen wird, einen furchtbaren Rückschlag auf die Natur des Sünders. Die eigenthümliche Bosheit der Sünde geht in jener Voraussetzung nicht spurlos an der Natur vorüber, als wenn sie bloß die Gnade abschüttelte und die Natur unverfehrt ließe. Indem die Creatur geradezu gegen die Gnade angeht und sich gegen sie als das höchste Gut der Natur verhärtet, zerrüttet und verkehrt sie auch die Natur in einer Weise, wie es sonst nicht möglich gewesen wäre. Der Wille wird so verkehrt, so bössartig und vergiftet, wie es bei einer bloßen Auflehnung gegen die natürliche Ordnung nicht denkbar ist. Und gerade hierin liegt wahrscheinlich auch der tiefste Grund, weshalb eine Aenderung und Umkehr des Willens zum Guten, selbst zu dem natürlich Guten, bei den gefallenen Engeln und ohne eines der größten Wunder der göttlichen Gnade auch hier auf Erden bei den Sündern gegen den Heiligen Geist als eine Unmöglichkeit erscheint. Diese Unmöglichkeit der Bekehrung bei den gefallenen Geistern wird zwar von den Theologen aus der natürlichen Beschaffenheit ihres Willens erklärt; wie aber die natürliche Güte des Geschöpfes durch die Gnade ihre Sanction erhält und zur *sanctitas* wird, so wird auch die Verkehrung des Geschöpfes durch den Widerstand gegen die Gnade tiefer, furchtbarer und unauslöschlicher.

4. Doch wir haben es hauptsächlich mit der Sünde des Menschen und zwar mit der des ersten Menschen zu thun. Beim Menschen, wie er jetzt ist, hat die actuelle Sünde in der Regel ihren Ursprung in der mangelhaften Erkenntniß des Guten und in den irdischen resp. fleischlichen Neigungen seiner Natur. Aber dieser Zustand der Schwäche und Unwissenheit war nicht der ursprüngliche. Ursprünglich war der Mensch durch die Gabe der Integrität frei von der Dunkelheit des Verstandes und von den niedrigen Neigungen seines Begehrungsvermögens. Man müßte das Wesen des Urstandes gänzlich verkennen, wollte man glauben, daß Eva oder auch Adam durch sinnliche Begierde nach dem Apfel zur Sünde veranlaßt worden seien. Keinerlei Begierde nach einem unerlaubten Gute konnte sich in ihnen regen ohne eine vorherige Einstimmung des Willens, die an sich selbst schon Sünde war. Das sinnliche Wohlgefallen, welches Eva an dem Apfel empfand, als sie auf ihn hinschaute, war nicht der Anfang der Sünde, sondern die Folge einer in ihrer Seele schon gesetzten Sünde.

Die erste Sünde Evas und Adams konnte nur der Stolz sein, und in der Wirklichkeit war es allem Anschein nach derjenige Stolz, welcher direct an der Gnade Gottes sich vergreift, ein ähnlicher Stolz, wie er bei dem gefallenen Engel gewesen, der jene beiden in seine Sünde zu verstricken suchte.

Oder was war es anders, womit der Teufel die Eva zu reizen suchte, als er sie fragte: „Warum hat euch Gott verboten, vom Baume zu essen?“ und ihr verhiess, daß sie wie Götter sein würden, wenn sie davon genössen? Wurde nicht damit der Eva Gott als ein drückender Vormund dargestellt, der sie bei all ihrer Größe ihre Abhängigkeit von ihm recht deutlich fühlen lassen wolle? Wurde sie damit nicht aufgefordert, eine Unabhängigkeit von Gott zu reclamiren, die sie als Kind Gottes am allerwenigsten haben konnte, und sich selbst Gott gegenüber als mündiges, selbständiges Kind zu erklären? Indem Eva dieser Stimme Gehör gab und auf eigene Faust wie Gott sein wollte, was sie nur durch seine Gnade an seiner Hand sein sollte, warf sie die Gnade Gottes als ein hartes, niederdrückendes Joch von sich ab und nahm so den Anstoß zum Falle gerade aus der schwindelnden Höhe, zu der Gott sie erhoben und auf der sie nur an der Hand Gottes stehen konnte. Sie fiel auf ähnliche Weise wie der böse Engel, und mit ihr fiel Adam ohne Zweifel in derselben Form, indem entweder er die Worte der Schlange selbst mit anhörte oder aber Eva nicht verfehlte, die Gründe, welche sie zum Falle bewogen, auch ihrem Manne vorzuhalten.

Ja nach dem Apostel war die Sünde Adams noch größer, weil bewußter, als die Sünde Evas; er sagt nämlich: Eva sei von der Schlange betrogen worden (habe also, wenn auch unverzeihlicherweise, den Worten der Schlange geglaubt), Adam hingegen sei nicht betrogen worden (habe also mit vollem Bewußtsein der Sündhaftigkeit seiner That gesündigt)¹.

Gleichwohl war die Größe der Bosheit in der Sünde des ersten Menschen noch immer bedeutend verschieden von der Sünde der Engel. Die Erkenntniß des Menschen, obgleich nicht in dem Grade wie jetzt an die Sinnlichkeit gebunden, war doch nicht so rein und klar wie die der Engel, sein Wille nicht so energisch und kraftvoll wie der ihrige. Daher war auch der Rückschlag der Sünde auf die Natur bei ihm ein ganz anderer; er zeigte sich, wie wir später sehen werden, mehr in einer Zerrüttung der Natur durch den Verlust der Integrität, in einer überaus

¹ 1 Tim. 2, 14.

empfindlichen Armseligkeit, die, wie sie einerseits den Keim der Bosheit fortentwickeln, so auch andererseits den Menschen zur Erkenntniß und Besserung seiner frevelhaften That anregen konnte.

5. So pflanzte sich die Sünde der Engel durch die Versuchung auf den Menschen fort, und zwar in ihrem eigenthümlichen Charakter; beiderseits entzündete sich der Kampf gegen die Gnadenordnung, um mich so auszudrücken, an der eigenen himmlischen Gluth der Gnade.

Vielleicht dürfen wir noch hinzufügen, auch die Gemeinschaft in der Sünde zwischen den Engeln und Menschen, der gegenseitige Verkehr im Bösen habe seinen stärksten und tiefsten Grund in der Gnadenordnung.

Eine Verbindung und ein Wechselverkehr zwischen Engeln und Menschen, im Guten wie im Bösen, ist zwar schon auf Grund der in der Gesamtschöpfung herrschenden natürlichen Einheit beider denkbar. Indes ist doch auch der Unterschied der beiderseitigen Naturen von zu großer Bedeutung, als daß wir eine so innige Gemeinschaft und einen so lebhaften Wechselverkehr im Guten sowohl wie im Bösen, wie er nach der Offenbarung factisch besteht, aus jener Einheit allein hinreichend erklären könnten. In der Gnade, welche den Menschen wie den Engeln zu theil geworden, tritt der Gegensatz der Naturen zurück; beide, Engel und Menschen, werden, in den Vaterstoß Gottes erhoben und mit Gottähnlichkeit überkleidet, einander ebenbürtig und zu einer großen Familie im Hause des himmlischen Vaters vereinigt. Daher der innige Verkehr mit den guten Engeln, die alles aufbieten, um die Menschen in der Treue gegen den gemeinschaftlichen Vater zu erhalten und sie dereinst mit sich in der seligen Anschauung seines Angesichtes zu vereinigen. Daher aber auch die Wuth der gefallenen Engel, die den Menschen um das himmlische Kleinod, das sie selbst verloren, beneiden, die ihn in ihre Empörung und ihren Fall zu verstricken suchen, damit er nicht im Himmel den Platz ausfülle, von dem sie verstoßen worden. Daher die grimmige Bosheit der höllischen Schlange, die im Menschen die himmlische Taube (den Heiligen Geist) verfolgt, welche mit ihrer süßen Liebe von ihr gewichen ist und auf dem Haupte des Menschen sich niedergelassen hat. Daher der furchtbare, unsichtbare und geheimnißvolle Kampf zwischen Himmel und Hölle, zwischen Licht und Finsterniß, zwischen der Heiligkeit und der Gottlosigkeit, der übernatürlichen Gnade und der teuflischen Bosheit, dessen Gegenstand und Schauplatz die Menschheit geworden ist. Daher das große und furchtbare *mysterium iniquitatis*, das beständig dem *mysterium gratiae Dei* entgegenwirkt und nur in diesem Gegensatz seine Erklärung findet.

Dieſes *mysterium iniquitatis*, von dem der Apoſtel redet, iſt nichts anderes als das beſtändige Wirken des Teufels im Menſchengefchlechte, um die Gnade und mit der Gnade auch die Natur zu Grunde zu richten, fodann ferner die durch den Beſthauſch des teuflischen Geiſtes in den Menſchen ſelbſt hineingetragene Auflehnung gegen die Gnade, die in der verderblichſten Weiſe ihren Rückſchlag auf die Natur ausübt. Zahlloſe Erſcheinungen auf dem Gebiete des Böſen überraiſchen uns durch einen eigenthümlichen Charakter der Malignität; ſo namentlich der ſyſtematiſche Kampf gegen alles Gute und Heilige, der unergründliche Haß gegen die Kirche und ihre Diener, der Molochsdiens und die unnatürlichen Laſter bei den Heiden; das alles ſind Thatſachen, die ſich aus menſchlichen Leidenschaften kaum erklären laſſen. Sie deuten auf einen fürchtbaren Abgrund der Sünde und der Finſterniß hin, der ſich unter unſern Füßen ausbreitet; aber in ſeine Tiefe hinabzuſteigen, das Weſen der dort unten waltenden finſtern Mächte zu erkennen, vermag die Vernunft nicht; nur der Glaube, der uns das hohe himmliſche Myſterium der Gnade, des Lichtes und der Liebe offenbart, läßt uns auch einen Blick thun in den hölliſchen Abgrund der Schuld, der Finſterniß und des Haſſes, von dem wir ebenſo viel zu fürchten als von jenem erſtern Myſterium zu hoffen haben.

§ 42. Die theologiſche Meinung über den Urfprung der Sünde aus der Empörung gegen den Gottmenſchen.

Die biſherige Darſtellung des in dem Urfprunge und der Geſchichte der Sünde liegenden Myſteriums und der daraus folgenden eigenthümlichen Bosheit derſelben läßt ſich mit einer andern, von vielen Theologen angenommenen tieffinnigen Auffaſſung in zutreffender Weiſe zu einem organiſchen Ganzen vereinigen.

Nach einer ziemlich allgemein gelehrten Meinung hatten die Engel vor ihrem Falle die Offenbarung der zukünftigen Menſchwerdung des Sohnes Gottes. Dieſe Meinung hat ihre feſteſte Baſis in der übrigens nicht ſo allgemein feſtgehaltenen Vorausſetzung, daß das menſchgewordene Wort, welches nach dem Apoſtel das Haupt aller Fürſtenthümer und Mächte und der Erſtgeborene aller Creatur iſt, von vornherein im Weltplane Gottes als das Haupt und der König der Engel prädeſtinirt geweſen und als ſolches auch für ſie die Quelle der übernatürlichen Gnade und Glorie hätte ſein ſollen. Den ſpeculativen Werth dieſer Unterſtellung werden wir ſpäter bei dem Myſterium der Incarnation erörtern.

Die Wahrscheinlichkeit derselben vorausgesetzt, folgt mit Nothwendigkeit, daß die Engel den in der menschlichen Natur ihnen vorgestellten Menschensohn als ihren Gott anbeten und überdies in einem Träger der menschlichen Natur, in einem Menschen, die Quelle der ihnen zugebachten Gnade und Glorie anerkennen und verehren mußten: wie die Treugebliebenen aus ihnen nach dem Apostel¹ den Erstgeborenen später bei seiner Einführung in den Erdbreis wirklich angebetet haben.

Daß war natürlich für die Engel eine Art von Demüthigung; obgleich von Natur so hoch über den Menschen erhaben, sollten sie ihn doch so sehr vor sich bevorzugt sehen, daß dadurch die menschliche Natur der Würde nach über die ihrige erhoben wurde. Nicht nur sollten sie bekennen, daß sie trotz ihrer erhabenen natürlichen Vollkommenheit keinen Anspruch auf die Kindschaft Gottes hätten, daß sie nur als Fremde in gnädiger Herablassung Hausgenossen Gottes sein könnten; sie sollten sich auch damit zufrieden geben, daß der Eingeborene Gottes, der als der Erstgeborene aller Creatur seine göttliche Würde derselben mittheilen wollte, nicht unter ihnen sich niederlasse, daß er in der tiefer stehenden menschlichen Natur seinen Gnadenthron aufschlage und von da aus auch ihnen die Strahlen seiner göttlichen Herrlichkeit zusenden werde. Ja sie sollten Gott dafür danken, daß er gerade mit der Menschheit sich so innig vereinigt, in ihr die Sonne der Gnade niedergelegt, sie zum Mittelpunkt der Universums ausersuchen hatte.

Die Sünde der Engel läßt sich kaum natürlicher erklären und die Bosheit ihrer Empörung tiefer begreifen als in dieser Voraussetzung. Wenn der Engel, namentlich der glänzendste unter ihnen, Lucifer, sich in die Betrachtung seiner herrlichen Natur versenkte und dann den Gedanken aufgriff, daß Gott dieser erhabenen Natur die menschliche vorgezogen und ihn sogar in dem, was für ihn der höchste und edelste Vorzug war, von einem Menschen abhängig gemacht habe: konnte er sich dann nicht von Gott verachtet glauben, konnte nicht sein natürliches Hochgefühl sich zum empfindlich beleidigten Stolge gestalten und in Reiz gegen das bevorzugte Menschengeschlecht, namentlich aber in unbändigem Hass gegen den Menschensohn entbrennen, dem er huldigen sollte? Man braucht nicht zu sagen, wie es einige Theologen thun, der Stolz Lucifers habe darin bestanden, daß er für sich die unio hypostatica beansprucht habe; es scheint das auch ganz widernatürlich, da er ja eben damit seine eigene Persönlichkeit

¹ Hebr. 1, 6.

aufgegeben hätte, während doch der Stolz sich gerade in sein eigenes Ich verrennt. Wenn Lucifer nach den Worten der Schrift in wahnsinniger Vermessenheit dem Allerhöchsten ähnlich sein und ihm gegenüber ein eigenes Reich aufrichten wollte, so erklärt sich das am einfachsten aus dem Unwillen darüber, daß überhaupt eine geschaffene Natur, und gerade die menschliche, über ihn erhoben und er ihr unterthänig gemacht worden sei. Der Aerger über die Erhebung der menschlichen Natur und die Demüthigung der seinigen scheint die ursprüngliche Form seines Stolzes gewesen zu sein, worin dann der Reiz gegen die bevorzugten Menschen und deren Haupt, den Menschensohn, sowie die Empörung gegen Gott, welcher die ihm widerwärtige Anordnung getroffen, eingeschlossen waren.

Nur in diesem Sinne läßt es sich erklären, wenn einige Väter die Sünde des Engels in den Reiz gegen den Menschen setzen; denn keinen andern für den Engel beneidenswerthen Vorzug, weder in der Ordnung der Natur noch in der Ordnung der Gnade, hatte der Mensch oder sollte er bei seiner Schöpfung erhalten, wenn nicht den, daß ein Glied seines Geschlechtes zur Würde des Sohnes Gottes und damit zum Haupte und Könige der Engel ausersehen war. Die Meinung dieser Väter, obgleich nicht vollständig entwickelt, kann daher recht gut als positive Stütze der vorgelegten Auffassung hingestellt werden.

War die geoffenbarte Menschwerdung des Wortes für Lucifer und für seine Engel, die lieber einem ihresgleichen gegen Gott, als einem Menschen, wenn er auch wirklich Gott wäre, sich unterwerfen wollten, der Anstoß zur Empörung gegen Gott: dann gewinnt auch ihre Sünde einen neuen, noch furchtbarern Charakter der Bosheit. Weil sich der Stolz und der Gotteshaß an dem erhabensten Mysterium der göttlichen Liebe entzündete, ist er hier ein doppelt unergründlicher Abgrund des Giftes und der Bosheit. Der Wille der Empörer zielt hier nicht bloß darauf ab, sich der Herrschaft Gottes zu entwinden; er strebt formell und wesentlich danach, den Sohn Gottes in seiner des Todes fähigen menschlichen Natur zu vernichten, indem er nur so das Aergerniß, woran er sich gestoßen, wegräumen zu können glaubt. Das größte und schwärzeste aller Verbrechen und zugleich das unbegreiflichste von allen, der Gottesmord, ergab sich von selbst aus der Empörung der Engel, die furchtbare Bosheit ihres Willens offenbarend und sich aus derselben erklärend.

Dieses grauenvolle Mysterium der Sünde in ihrem Ursprunge bietet uns nun wiederum ein Licht, das die ganze Geschichte derselben beleuchtet. Es läßt uns erst recht in die Tiefe des Hasses hinabblicken, mit welchem

der Teufel den Menschen verfolgt. Er verfolgt den Menschen nicht bloß deshalb, weil derselbe die Herrlichkeit zu erlangen bestimmt ist, welche er selbst verloren, sondern noch ungleich mehr, weil der Mensch ein Glied am Leibe des Sohnes Gottes ist; er verfolgt die Menschheit um ihres Hauptes willen und dieses wiederum, weil es sich als Haupt mit den Menschen verbunden. Daher ruht und rastet er nicht, bis er das Menschengeschlecht ebenfalls vernichtet, bis er seine Herrschaft, die Herrschaft des Todes, auf der Erde aufgerichtet, bis er die Menschen verleitet, ihm, statt dem Gesalbten des Herrn, zu huldigen, ihn anzubeten, ihm Opfer zu bringen, aber Opfer des Todes, der Schande und der tiefsten Erniedrigung. Um so mehr verfolgt er das Menschengeschlecht in denjenigen, die nach der Menschwerdung Christi der Fahne desselben sich angeschlossen haben und das Reich der Hölle in sich und andern zu zerstören suchen. Und da gerade ein Weib es war, welches, obgleich bloßer Mensch, als die Mutter des Gottmenschen die Königin der Engel werden sollte, so mußte sich auch der Haß der Hölle vorzugsweise sowohl gegen dieses Weib wie gegen dessen ganzes Geschlecht wenden.

Finden so nicht die furchtbaren Greuel des Heidenthums, namentlich die Menschenopfer und der Cult des schmutzigsten Lasters in seinen unnatürlichsten Formen, sowie die systematische Bekämpfung des Christenthums mit allen Waffen der Lüge und der Verleumdung ihre tiefste Erklärung? Die Leidenschaften der Menschen würden dieselben wohl nie, wenigstens im großen und ganzen nicht, dahin führen, so gegen sich selbst zu wüthen und das, was die höchste Zierde ihres Geschlechtes ausmacht, zu bekämpfen; nur durch die List und den Betrug ihres Neiders können sie dahin gebracht werden. Aber indem sie auf seine Einsflüsterungen hören, kommen sie auch wirklich dahin, daß sie, nachdem die Menschwerdung des Sohnes Gottes ihnen vorgelegt und die Aufforderung, denselben als ihren Gott und König, als den Quell ihrer Glückseligkeit anzubeten, an sie ergangen ist, sich ebenfalls daran ärgern, mit übermenschlicher Bosheit sich gegen ihren himmlischen König empören und ihn samt seinem Reiche zu vernichten suchen. So hatten die Juden sich den Absichten des Teufels zum Gottesmorde angeschlossen und sich als Werkzeuge desselben gebrauchen lassen; so rufen die Adepten der Hölle seit einem Jahrhundert ihr *Écrasez l'infâme*, indem sie, da der leibhaftige Christus ihnen entgangen ist, seinen mythischen Leib mit dämonischer Wuth verfolgen.

Das Aergerniß, welches das Mysterium des Gottmenschen für die gefallenen Engel und für die ihnen folgenden Menschen in sich enthält,

bewirkte natürlich auch, daß ſie nicht mit Liebe und Ehrfurcht auf Gottes Wort hin die Wahrheit deſſelben annahmen, daß ſie es nicht im eigentlichen Sinne, d. h. in williger Weiſe, glaubten. Aber der Unglaube, der bloß deſſhalb den Glauben verweigert, weil ihn der Gegenſtand deſſelben ärgert, vermindert nicht die Schuld; er vermehrt dieſelbe, er zeigt die Bosheit in der Verfolgung deſſ zum Glauben vorgelegten Gutes in ihrer ganzen Größe. Nur da kann der Unglaube in etwa entſchuldigen, wo einige Unwiſſenheit mit unterläuft; und da die Offenbarung deſſ Myſteriums den Menſchen namentlich dann, wenn ſie von der Hölle verblendet ſind, ſich nicht mit deſſelben Klarheit aufdrängt wie den Engeln, ſo kommt auch ihre Schuld und Bosheit der der letztern niemals gleich. Aber gleichwohl können ſie in ſehr hohem Grade an der dämoniſchen Bosheit participiren, und der moderne Unglaube iſt in der That zum großen Theil ein dämoniſcher Unglaube.

Jedenfalls muß man anerkennen, daß das *mysterium iniquitatis* im Laufe der Zeit ſich als förmlichen Haß und Kampf gegen das Myſterium der Incarnation ausgeſtaltet hat, und daß ſich alſo der Abgrund ſeiner Bosheit nunmehr nur in Beziehung auf daſſelbe begreifen läßt. Da aber die hieran ſich entzündende Bosheit eine weſentlich tiefere iſt als jede andere, und da es bei dem Fürſten der Finſterniß nicht leicht dürfte anzunehmen ſein, daß er bei der Gründung ſeines Reiches die Grundlage deſſelben nicht in die äußerſte Bosheit gelegt haben ſollte: ſo iſt nichts natürlicher als die Annahme, daß er von vornherein ausdrücklich dem Reiche deſſ menſchgewordenen Gottesſohnes ſein Reich habe gegenüberſtellen wollen.

Indeß geben wir dieſe ganze Theorie über den Urfprung und die Geſchichte der Sünde nur als daſ, was ſie iſt, als eine achtungswerthe theologiſche Meinung, die ſich nicht ſtringent aus der Offenbarung begründen läßt, aber eine große innere Wahrſcheinlichkeit beſitzt.

§ 43. Die Sünde deſ erſten Menſchen in ihrem Verhältniſſe zum niedern Theile der *iustitia originalis*.

1. Da die übernatürliche Urgerechtigkeit deſ erſten Menſchen außer der Heiligkeit noch ein anderes, niederes Element in ſich ſchloß, ſo können wir das Myſterium hier nicht vollſtändig verſtehen, wenn wir nicht auch noch den Gegenſatz der Sünde zu dieſem Elemente betrachten.

In der Urgerechtigkeit deſ erſten Menſchen bewirkte die Heiligkeit eine übernatürliche Hinwendung oder Zugewandtheit der Seele zu Gott

(*conversio supernaturalis in Deum*), die Integrität eine übernatürliche Abwendung oder Abgewandtheit von der Creatur, d. h. einen solchen Zustand der Seelenkräfte, kraft dessen dieselben nicht ohne und gegen die Entscheidung des freien Willens, ihrem natürlichen Hange folgend, nach den geschaffenen Gütern hin gravitiren, also auch keine Abwendung von Gott im Willen sollicitiren konnten.

Im Gegensatz zur Gerechtigkeit ist aber die Sünde nach der bekannten Definition der Theologen eine *aversio a Deo* und eine *conversio ad creaturam*. Als Abwendung von Gott tritt die actuelle Sünde in Widerspruch mit der Heiligkeit, schließt sie von der Seele aus und bewirkt dadurch den Zustand einer habituellen Abgewandtheit von Gott. Ebenso muß sie aber auch als Hinwendung zur Creatur in Widerspruch treten mit dem Zustande der Abgewandtheit der Seelenkräfte von den geschaffenen Gütern, muß durch diesen Widerspruch denselben aufheben und folglich eine habituelle Zugewandtheit der Seele zur Creatur hervorrufen.

Die actuelle Hinwendung des Willens zu einem Gegenstande erzeugt ihrer Natur nach mehr oder weniger eine fortdauernde, habituelle Neigung zu demselben, auf ähnliche Weise wie das öftere Biegen eines Bäumchens nach einer Seite hin ein fortdauerndes Gebeugtsein desselben hervorbringt. Wie in diesem Gleichnisse, so genügt auch im Willen nicht jede Hinwendung desselben, um eine fortdauernde Neigung hervorzubringen, namentlich dann nicht, wenn sie der natürlichen Geradheit des Willens widerspricht. Die Hinwendung muß entweder einmal mit ungeheurer Energie oder zu wiederholten Malen stattfinden, um eine bleibende Neigung zu erzeugen. Das erstere ist naturgemäß bei den Engeln der Fall, das letztere bei den Menschen, da bei jenen, als reinen Geistern, die Energie des Willens ungleich größer ist als bei den Menschen.

Diese Hinneigung wird durch den Willensact natürlicherweise und direct erzeugt und kann daher auch an sich durch eine Umwendung des Willens nach der andern Seite hin allmählich wieder aufgehoben werden. Sie liegt aber offenbar zunächst nur im Willen selbst und in andern Kräften nur insofern, als auch sie durch den Willen oft und energisch auf einen Gegenstand hingerrichtet wurden; und so beschränkt sie sich auch objectiv zunächst auf die Gegenstände, zu welchen der Wille sich und andere Kräfte hingewandt hat.

Man hat zuweilen behauptet, auch die unordentlichen Neigungen, welche im ersten Menschen in Folge der actualen verkehrten Hinwendung zur Creatur entstanden sind, seien die natürliche Folge dieses Actes gewesen.

Aber gerade in der Voraussetzung, von der man hierbei ausgeht, daß nämlich die Integrität ein natürliches Gut des Menschen gewesen sei, ist das eine bare Unmöglichkeit. Denn wenn der Mensch durch seine Natur von unordentlichen Neigungen ganz frei war, so konnte er durch den einen sündhaften Act, wenn derselbe auch noch so energisch gewesen wäre, natürlicherweise nur eine verkehrte Neigung hervorrufen, die Neigung nämlich zu dem Gegenstande seiner Sünde und andern von derselben Art, und durch einen entgegengesetzten Act hätte er dieselbe dann auch wieder zurückrufen können. Wie konnte dann aber in Adam als Folge seiner Sünde sogleich die fleischliche Begierlichkeit auftreten, die er gar nicht hervorgerufen, und zwar mit einer solchen Gewalt, daß Adam sich seiner Ohnmacht ihr gegenüber schämen mußte?

Darum läugnen wir aber doch nicht ganz und gar, daß die unordentliche Neigung zu geschaffenen und sinnlichen Gütern in Adam die natürliche Folge seiner Sünde gewesen sei; denn der Widerspruch der Sünde mit der durch die Integrität hergestellten Harmonie der Natur mußte dieselbe nothwendiger- und insofern auch natürlicherweise aufheben, aber gerade eben deshalb, weil die Integrität eine übernatürliche, geheimnißvolle Gabe Gottes war. Die Sünde hob dieselbe nämlich in ähnlicher Weise auf wie die Heiligkeit, und wie in dem Widerspruche mit der Heiligkeit und in der Aufhebung derselben das Mysterium der Sünde Adams nach seiner höhern Seite bestand, so besteht es in der Negation und Aufhebung der Integrität nach seiner niedern Seite.

Wie die Heiligkeit den Willen des Menschen auf übernatürliche Weise an Gott fesselte, so fesselte die Integrität auf übernatürliche Weise die Kräfte der Seele an den auf Gott gerichteten Willen. Diese Fessel war den Seelenträften von Gott angelegt, damit sie dem Willen nicht zuvor kommen und ihn da, wo die Objecte durch göttliches Gesetz verboten wären, mit sich fortreißen und in ihre unregelte Bewegung verstricken könnten. Wenn nun der Wille nichtsdestoweniger aus eigenem Antriebe sich diesen Dingen zuwendet, so widerspricht er direct der von Gott gesetzten übernatürlichen Ordnung, er durchbricht die Fesseln, die sie ihm anlegt, und sie durchbrechend, zerreißt und zersprengt er sie. Er sprengt sie auf ähnliche Weise, wie er durch den Abfall von Gott das Band der übernatürlichen Liebe, das ihn an Gott fesselte, zerreißt. Wenn es natürliche Bände wären, würde er sie bloß lockern oder zurückstreifen, nicht zerreißen oder abwerfen können. Nun aber sind es übernatürliche Bände, welche, wie sie nicht aus der Natur entsprungen, sondern durch göttliche Gnade wunderbar

der Natur angelegt sind, so auch durch menschliche Schuld und Verlehrtheit aus derselben ausgeschlossen werden können. Und weil diese übernatürliche Kette solidarisch die ganze Natur in allen ihren Kräften umschloß, weil sie alle Kräfte insgesammt an den Willen band und in ihrer Bethätigung von ihm abhängig machte, deshalb zerreißt dieselbe in allen Gliedern zugleich, wenn sie in einem durchbrochen wird: oder vielmehr, sie wird nicht theilweise, sondern nur nach ihrem ganzen Umfange abgestreift, wenn der Wille in einem Punkte sich unordentlich der Creatur zuwendet. So erwachen dann mit einemmal alle Regungen und Neigungen, welche, in den verschiedenen Kräften der menschlichen Natur wurzelnd, durch die Gabe der Integrität im Zaume gehalten waren; wie die von dem Stamme, an dem sie in der schönsten Ordnung emporranken, losgerissenen Zweige einer Schlingpflanze wuchern sie, ihrem natürlichen Hange folgend, wild durcheinander; wie ein entzäumtes Pferd schießen sie in wilder Hast fort, ohne daß der Wille sie zu bändigen vermag, kaum daß er sich selbst ihnen gegenüber behauptet. Die Harmonie, in der früher kraft der Integrität alle Kräfte zusammenstimmten, ist aufgelöst und zugleich damit jene reine unge störte Gesundheit, die vorher das Leben der Natur in friedlicher Ruhe und Ordnung erscheinen ließ; an die Stelle der Gesundheit tritt ein Zustand der Gebrechlichkeit, der Disharmonie und Auflösung, den man füglich als Krankheit bezeichnen kann. Wie ein scharfes Schwerterspaltet die Sünde die ursprüngliche Einheit, durch die alle Theile der Natur so innig miteinander verbunden waren; sie verwundet die Natur durch eine Wunde, die dem Willen den freien, vollkommenen Gebrauch aller Theile und Kräfte der Natur unmöglich macht und die, wie die schon erwähnte Krankheit, die endliche Auflösung der Natur zur Folge hat.

Kurz, durch die Sünde des ersten Menschen wurde das Hinderniß, das die Natur abhielt, ohne und gegen den freien Willen den geschaffenen und sinnlichen Gütern anzuhängen, hinweggenommen; indem der Wille selbst sich diesen freiwillig zuwandte, löste er das Band, das ihn selbst und alle übrigen Kräfte von ihnen zurückhielt; und so verfiel der Mensch in einen fortdauernden habituellen Zustand der Anhänglichkeit an die Creatur, in einen Zustand, den er durch sich selbst ebenso wenig wieder aufheben kann, wie er die übernatürliche Verbindung mit Gott, nachdem er sie zerissen, wieder anzuknüpfen vermag. In beiden Fällen begibt er sich einer Gnade Gottes, die er zwar verlieren und von sich ausschließen, aber aus eigener Macht nicht wieder erwerben kann.

2. Die Anſchauung über die Aufhebung der Integrität, wie ſie hier vorgetragen, wird ſelten von den Theologen beleuchtet. Die directe Bewirkung derſelben durch die Sünde als unordentliche Hinwendung zur Creatur wird öfter, aber nur in dunkeln Zügen, von denjenigen erwähnt, welche durch die Sünde eine die Natur umwandelnde Corruption, eine förmliche, poſitive Vergiftung derſelben eintreten laſſen. Diejenigen hingegen, welche die Integrität als übernatürliche Ausſtattung der Natur betrachten, denken ſich in der Regel die Aufhebung derſelben nicht durch die Sünde unmittelbar und direct, ſondern mittelbar und indirect bewirkt¹, ſo nämlich, daß der Sünder durch ſeine Reaction gegen die Heiligkeit dieſe excluſire, die heiligmachende Gnade verliere und inſolge davon verdiene, der an dieſelbe geknüpften Integrität verluſtig zu gehen. So ſtellt der hl. Auguſtinus in der Regel die Sache dar². In der That beſteht wegen der ſolidariſchen Verketzung zwiſchen der Heiligkeit und der Integrität ohne Zweifel auch dieſe Aufeinanderfolge; jedenfalls iſt der Verluſt der Integrität Strafe für die actuelle Sünde, und eine ſehr congruente Strafe, da der gegen Gott ſich empörende Geiſt für ſeinen Stolz nicht billiger und empfindlicher gezüchtigt werden kann als durch den Verluſt der Herrſchaft über die niedern Kräfte der Natur und durch deren Empörung gegen ihn. Ja, inſofern die Integrität nicht das ſinnliche Erkenntniß- und Begehrungsvermögen regelt, ſondern den glücklichen leidloſen Zuſtand des leiblichen Lebens ausmacht, iſt dieſe Auffaſſung entſchieden vorzuziehen. Inſofern aber die Integrität durch die Regelung jener Vermögen eine gewiſſe Gerechtigkeit, die *pars materialis* der Erbgerichtigkeit, bildet, muß unſere Auffaſſung in den Vordergrund

¹ Man bemerke wohl: auch in unſerer Auffaſſung wird die Hinneigung zur Creatur, die Concupiſcenz im weitteſten Sinne, in etwa indirect bewirkt, da dieſelbe hervorgerufen wird, nicht wie die Gewohnheit, durch einen poſitiven Eindruck, den der ſündhafte Act in den Seelenkräften zurüdläßt, ſondern durch die Vernichtung des Zügels, welcher die Concupiſcenz zurüchhielt. Da aber das Freiwerden der Concupiſcenz mit der Aufhebung des Zügels zuſammenfällt und letztere direct und unmittelbar durch den ſündhaften Act hervorgerufen wird, ſo läßt ſich die ungezügelte Concupiſcenz ſelbſt immerhin als Abdruck des ſündhaften Actes betrachten.

² De Gen. ad lit. l. 11, c. 31: *Mox ut ergo praeceptum transgressi sunt, intrinsecus gratia deserente omnino nudati, quam typho quodam et superbo amore suae potestatis offenderant, in sua membra oculos coniecerunt eaque motu, quem non noverunt, concupierunt.* — De civit. Dei l. 14, c. 9: *Patebant ergo oculi eorum, sed nondum erant aperti, hoc est attenti, ut cognoscerent, quid eis indumento gratiae praestaretur. Qua gratia remota, ut poena reciproca oboedientia plecteretur, exstitit in motu corporis quaedam impudens novitas, unde esset indecens nuditas.*

gestellt werden, wenn überhaupt die durch die Aufhebung der Integrität auflebende Concupiscenz nicht bloß Strafe sein, sondern in etwa mit zur Sünde, durch welche die Strafe verdient wird, gehören soll. Alle diejenigen, welche irgendwie die Concupiscenz zur Erbsünde rechnen, können das nur dadurch, daß sie die Integrität direct und unmittelbar durch den schuldbaren Act aufheben lassen, so zwar, daß das Aufleben der Concupiscenz als der Abdruck des sündhaften Actes erscheint, daß sie durch diesen Act, somit durch den Sünder selbst, hervorgerufen und gewedt wird. Sonst ist die Concupiscenz im Menschen nicht durch ihn selbst direct herbeigeführt und dadurch ein Moment seiner Schuld, sondern bloß die Strafe seiner Schuld.

3. Man könnte vielleicht einwenden, es sei nicht einzusehen, wie die Negation der Integrität durch die überlegte unordentliche Hinwendung des Willens zum geschaffenen Gute aus sich selbst die tatsächliche Aufhebung derselben bewirken sollte. Ohne Zweifel, wenn Gott, trotz des Widerspruches des Willens gegen dieselbe, sie forterhalten wollte, würde der Willensact sie nicht zerstören können. Der Widerspruch ist an sich nur ein moralischer, kein physischer. Aber eben wegen dieses moralischen Widerspruches drängt der verkehrte Willensact darauf hin, das Band der Integrität zu sprengen, und Gott hat keinen Grund, diesem Andränge des Willens gegenüber seine übernatürliche Gabe aufrecht zu halten. Wenn er dann vor dem Widerspruch des Willens dieselbe zurückzieht, so ist es doch immer der Wille, der sie aus dem Menschen vertreibt, der sie aufhebt, obgleich sie andererseits auch zugleich zur Strafe für diese Renitenz des Willens von Gott zurückgezogen wird.

Man hat weiterhin hiergegen bemerkt, daß der erste Mensch bei seiner sündhaften Begierde doch unmöglich die Absicht gehabt haben könne, die Integrität in sich aufzulösen; vielmehr betrachteten die Väter und Theologen das Aufleben der Concupiscenz eben als eine seinen Wünschen widersprechende, ihm durchaus unliebsame Strafe. — Aber zu jener formellen Ausschließung ist ja auch die Absicht, sie herbeizuführen, nicht im entferntesten nothwendig; sie ist dabei ebensowenig nothwendig, wie der Sünder, um durch die schwere Sünde die Heiligkeit in sich aufzuheben, das auch zu beabsichtigen braucht. Höchstens braucht man, um auch diese Wirkung zu verschulden, dieselbe als etwas aus dem Acte sich von selbst Ergebendes vor auszusehen.

4. Durch die Opposition also, in welche die Sünde des ersten Menschen zum Geheimnisse der Integrität trat, wurde sie in annähernd ähnlicher

Weife zu einem ineffabiliter grande peccatum (*S. August.*), wie durch die Opposition, in welche ſie zur Heiligkeit trat. In der ungezügelter Hinneigung zur Creatur, in welcher ſich die Sünde Adams nach ihrer niedern Seite abdrückte, verewigte ſich dieſelbe und prägte ſich ihrem Urheber auf ähnliche Weiſe ein, wie ſie ſich nach ihrer höhern Seite in der Aufhebung der Heiligkeit verewigte und einprägte. Auch dieſe Hinneigung war eine habituelle, durch den ſündhaften Act hervorgerufene Verkehrtheit, eine der von Gott intendirten Ordnung widerſprechende, vom Menſchen verſchuldete Unordnung, die ſohin nothwendig mit zur vollſtändigen Auffaſſung der habituellen Sünde Adams gehörte. Ich ſage: mit dazu gehörte. Denn an und für ſich iſt ſie ebenſowenig, ja noch weniger als die durch Gewohnheit entſtandene Neigung eine förmliche Sünde; ſie iſt wie dieſe aus der actuellen Sünde entſprungen, neigt zu einer ſolchen hin und kann mit dem, was eigentlich die habituelle Sünde iſt, zu einem Ganzen verbunden ſein; kurz, ſie kann mit dem, was eigentlich Sünde iſt, als Folge oder Quelle oder materielle Unterlage zuſammenhang. Wenn ſie aber abgeſehen hiervon Sünde genannt wird, ſo geſchieht das immer nur in metaphoriſchem, nicht im eigentlichen Sinne. Als Folge oder virtuelle Urſache einer Sünde kann die unordentliche Neigung zur Creatur ſogar beſtehen, ohne daß auf dem Subjecte zur Zeit auch nur eine habituelle Sünde laſtete; als materielle Unterlage der Sünde kann ſie demnach nur dann geſten, wenn ſie wirklich mit dem, was eigentlich Sünde iſt, in Verbindung ſteht. Alsdann gehört ſie aber auch in der That mit zur habituellen Sünde, inſofern ich darunter die ganze habituelle Verkehrtheit verſtehe, in der ſich der ſündhafte Act abdrückt.

5. Die Wirkung der actuellen Sünde bringt von ſeiten der *conversio*, ähnlich wie von ſeiten der *aversio*, einen Zuſtand mit ſich, der ebenfalls, obgleich in ganz verſchiedener Weiſe, bildlich ſehr treffend als eine Befleckung bezeichnet werden kann.

Die Zuwendung zur Creatur bildet bei der actuellen Sünde das poſitive, wie die Abwendung von Gott das negative Moment. Daher enthält die erſtere auch eine poſitive Befleckung des Sünders, wie die letztere eine negative durch Privation der frühern Schönheit und Herrlichkeit, obgleich die Schuld, welche dieſelbe begleitet, dem Geſagten gemäß in gewiſſer Beziehung auch als eine poſitive Befleckung gedacht werden kann. Indem der Wille ſich einem ſündhaften Objecte zuneigt und es liebend umfängt, tritt er in geiſtigen Contact mit demſelben, nimmt deſſen Abſcheulichkeit gewiſſermaßen in ſich auf. Das iſt eine poſitive Befleckung, die ſo lange fortbauert, wie

der Wille die Liebe zu dem schändlichen Objecte festhält. Solange diese Anhänglichkeit an die Creatur in einem freien Willensacte oder überhaupt in der bewußten Gesinnung des Menschen liegt, ist die damit gegebene Befleckung eine förmlich sündhafte, ja die Sünde selbst, da sie eine förmliche Abwendung von Gott in sich einschließt.

Der geistige Contact mit unedlen oder verabscheuungswürdigen Gegenständen besteht nun in gleicher Weise bei den habituellen, in unüberlegten Begehrungen sich kundgebenden Neigungen, welche die actuelle Sünde durch Gewohnheit oder in unserem Falle durch Aufhebung der Integrität herbeiführt; er muß also auch hier, im Verhältniß natürlich, die Seele beflecken und verunreinigen. Allein diese Befleckung ist an und für sich keine formell sündhafte, keine solche, welche den Menschen schlechthin zum Abscheu vor den Augen Gottes machte. Sie selbst kann freilich Gott nicht wohlgefallen, namentlich dann, wenn der Mensch durch seine Schuld sie sich aufgeladen, und noch weniger, wenn sie noch actuell mit der Makel der Schuld und des Gnadenmangels verbunden ist. Aber an und für sich ist sie nur eine natürliche Unreinigkeit, die der menschlichen Natur von Haus aus kraft der Verbindung des Geistes mit der Materie anklebt; eine Unreinigkeit, die hauptsächlich nur deshalb im Menschen als eine Befleckung erscheint, weil er ursprünglich mit übermenschlicher, mit englischer Reinigkeit ausgestattet war, und weil er durch seine freiwillige sündhafte Verührung mit den Creaturen das Princip dieser Reinigkeit von sich ausgeschlossen und damit jene Unreinigkeit aufgedeckt hat.

6. Nun sind wir im Stande, das Mysterium der Sünde des ersten Menschen vollständig zu überblicken. Es bestand darin, daß der Mensch durch seinen sündhaften Act die ganze übernatürliche Gerechtigkeit, die *iustitia originalis* nach ihrem höhern und niedern Theile, die Heiligkeit und die Integrität, aufhob und von sich ausschloß, daß er folglich nicht bloß Sünder war, insofern er in seinem sündhaften Acte sich von Gott ab- und der Creatur zuwandte, sondern auch insofern er in Folge dieses Actes sich des Zustandes der Vereinigung mit Gott und der Entfernung von den Creaturen beraubte, durch den er auf übernatürliche Weise vor Gott gerecht war. Die Beziehung des sündhaften Actes Adams auf die Aufhebung des Mysteriums der Gerechtigkeit oder der Mangel dieser Gerechtigkeit in Beziehung auf den sündhaften Act als seine Ursache machen das Mysterium in der Sündhaftigkeit des ersten Menschen aus, ein Mysterium, das in seiner Totalität der Sünde Adams

eigenthümlich war und, wie wir gleich sehen werden, nothwendig noch ein anderes, ebenfalls ganz eigenthümliches Mysterium nach sich zieht, nämlich die Erbsünde.

§ 44. Das Mysterium der Sünde des ersten Menschen in Beziehung auf die Erbllichkeit der *iustitia originalis*.

Die Erbsünde.

Raum gibt es einen andern Gegenstand der übernatürlichen Offenbarung, der in dem Maße wie die Erbsünde als ein dunkles, unergründliches Mysterium betrachtet würde. Aber ebenso gibt es auch kaum ein anderes Mysterium, wo das Wesen des mystischen Charakters oft so sehr verkannt wird wie hier. Man setzt das Mysterium nicht in die Verborgtheit des Gegenstandes selbst, sondern in die absolute Unbegreiflichkeit desselben, und glaubt, die Vernunft vermöge das Dasein der Erbsünde zu erkennen, ohne jedoch ihren Begriff von allen Widersprüchen befreien zu können.

Die Sache liegt unserer Ansicht nach gerade umgekehrt. Die Vernunft kann das Dasein der Erbsünde nicht erkennen, da dieselbe Voraussetzungen hat, die, weil absolut übernatürlich, für die bloße Vernunft unzugänglich sind; deshalb ist die Erbsünde ein wahres Mysterium. Aber aus diesen Voraussetzungen, wenn sie einmal offenbart sind, läßt sich der Begriff der Erbsünde klar und bestimmt aufstellen und dadurch von allen Widersprüchen befreien. Die Finsterniß der Erbsünde verschwindet durch das ihr entgegengesetzte übernatürliche Licht der Erbgerechtigkeit. Die Erbsünde läßt sich erklären, aber nur durch ein anderes Mysterium, und deshalb hört sie nicht auf, bei aller Klarheit, die wir über sie verbreiten, dennoch für die Vernunft ein wahres Mysterium zu sein.

Betrachten wir die Sünde bloß beim natürlichen Menschen, so ist es nicht nur schwer begreiflich, sondern es scheint uns vielmehr ganz und gar ungereimt, eine Fortpflanzung oder Vererbung der Sünde im eigentlichen Sinne anzunehmen, so daß die Nachkommen, wie es die katholische Lehre verlangt, innerlich Sünder würden. Hier kann die Sünde keinem andern innerlich sein als demjenigen, aus dessen Innern sie hervorgegangen; denn hier ist sie ein bloßer Act, der die anerschaffene Gerechtigkeit und Güte der Natur nicht aufhebt, der bloß moralisch fortbauert in der Zurechnung Gottes und der auch keine andere Neigung zum Bösen mit sich bringt als die durch Gewohnheit erzeugte. Das einzige, was hier möglich wäre, ist, daß Gott die Schuld dessen, der den sündhaften Act begangen, auch seinen

Nachkommen anrechnete und die Handlung des Stammvaters als eine Handlung des ganzen durch ihn repräsentirten Geschlechtes gelten ließe. Aber das ließe erstens die Nachkommen nicht innerlich sündhaft erscheinen, und zweitens würde diese Zurechnung selbst ungerecht sein, wenn infolge derselben Gott den Nachkommen Güter entzöge, auf die sie ein natürliches, persönliches Anrecht hätten, und in Bezug auf welche sie, ohne Verletzung ihrer persönlichen Würde, nicht lediglich von ihrem Stammvater abhängen können. Die durch Gewohnheit erzeugte Neigung zur Sünde ist ebenfalls keine eigentliche Ungerechtigkeit; und wenn sie es wäre, so ist sie doch lediglich etwas Persönliches, sie afficirt natürlicherweise bloß denjenigen, der sich dieselbe zugezogen. Vernunft und Erfahrung lehren das zur Genüge, und wenn auch zuweilen böse Neigungen von den Eltern auf die Kinder sich fortpflanzen, so sind das Neigungen, die entweder aus dem natürlichen Temperamente der Eltern entstanden, oder, wenn aus Gewohnheit entsprungen, nicht bloße Gewohnheit geblieben sind, sondern auf das Temperament, die physiologische Seite der menschlichen Natur, einen entschiedenen Einfluß geübt haben.

Ganz anders gestaltet sich die Sache, wenn uns der Glaube im Stammvater des menschlichen Geschlechtes eine übernatürliche Erbgerechtigkeit zeigt.

Diese Gerechtigkeit war zunächst eine übernatürliche: deshalb hatten die Nachkommen Adams weder durch ihre Natur noch durch ihre Person ein Recht auf dieselbe, und so konnte Gott es anordnen, daß sie dieselbe nur von ihrem Stammvater erhalten, also in Bezug auf den Besitz derselben von ihrem Stammvater abhängig sein sollten. Sodann verließ Gott wirklich diese Gerechtigkeit nicht als ein persönliches Gut, sondern als Gemeingut der ganzen menschlichen Natur, des ganzen von Adam abstammenden Geschlechtes, so daß alle Glieder des Geschlechtes dieselbe durch Adam und von Adam erhalten sollten. Wenn Adam sie bewahrte, sollte sie für alle bewahrt, wenn er sie in sich aufhob und von sich ausschloß, mußte sie folglich vom ganzen Geschlechte ausgeschlossen werden. In Bezug auf die Erhaltung oder Aufhebung dieser Gerechtigkeit repräsentirte also Adam das ganze Geschlecht. Wie die Gerechtigkeit selbst ein Gemeingut und Erbgut des ganzen Geschlechtes war, so mußte auch die sündhafte That, durch die er sie aufhob, und die Aufhebung selbst ein Gemeinübel und Erbübel des ganzen Geschlechtes sein; wie jene daher nach Gottes Anordnung auf alle Nachkommen übergehen sollte, so mußte die Aufhebung derselben factisch auf alle übergehen.

Die Sünde Adams als ſündhafter, verkehrter Act war von ihm allein phyiſch geſetzt, gehörte ihm allein phyiſch an; er allein hatte alſo auch die volle und urſprüngliche Verantwortung für dieſelbe. Aber in Bezug auf die übernatürliche Gerechtigkeit als Gemeingut des ganzen Geſchlechtes mußte der Act Adams für alle übrigen Menſchen mitgelten; weil Depositar dieſes Gemeingutes, handelte Adam in Bezug auf daſſelbe als Familienhaupt des ganzen Geſchlechtes, und ſeine Handlung mußte in dieſer Beziehung als Act aller gelten, in der Weiſe, wie überhaupt die That des Hauptes dem ganzen von ihm abhängenden Körper zugerechnet wird. Folglich muß man ſagen, in Adam, der den ſündhaften Act phyiſch ſetzte, habe das ganze Geſchlecht wegen ſeiner Gemeinſchaft mit Adam denſelben moraliſch geſetzt, inſofern er eben das Gut der Gemeinſchaft betraf: ungefähr in derſelben Weiſe, wie wir zu ſagen pflegen und ſagen müſſen, daß nicht bloß Chriſtus für uns genuggethan, ſondern daß wir ſelbſt in Chriſtus als unſerem neuen Haupte Gott die Genugthuung für unſere Sünden geleiſtet haben.

Das allein genügt aber noch nicht; denn daß wir alle an der einen Sündenthat Adams Antheil haben, heißt am Ende nur ſo viel, daß ſie uns imputirt und als die unſrige zugerechnet wird, wie die Proteſtanten lehren, daß die Verdienſte Chriſti uns imputirt werden; auf dieſe Weiſe können wir zwar Sünder genannt werden, aber nur durch eine rein äußerliche Denomination, keineswegs durch eine jedem von uns inhärirende, ihm eigenthümliche Ungerechtigkeit und Sündhaftigkeit.

Darum iſt jedoch dieſer erſte Punkt in Bezug auf die Erbsünde nicht bedeutungslos; er iſt die Vorbedingung des zweiten, der ſich aus ihm von ſelbſt ergibt. Eben weil der ſündhafte Act Adams in Bezug auf die Erbgerechtigkeit uns imputirt wird und imputabel iſt, d. h. in dieſer Beziehung als der unſrige betrachtet werden muß: hebt er und heben wir durch ihn die übernatürliche Erbgerechtigkeit in uns auf, wie Adam, inſofern der Act ihm perſönlich angehörte, dieſelbe in ſich aufhob. Das ganze Geſchlecht erſcheint vor Gott als ein moraliſcher Körper, der in Adam als ſeinem Haupte für alle ſeine Glieder die übernatürliche Gerechtigkeit negirt und aufgehoben, aus allen ſeinen Gliedern dieſelbe ausgeſchloſſen hat. Jeder einzelne Menſch verwirkt alſo eben dadurch, daß er Glied des von Adam abſtammenden Geſchlechtes, d. h. aus Adam gezeugt wird, die Gerechtigkeit, die er durch Adam erhalten ſollte, und erſcheint vor den Augen Gottes als einer, der nicht durch ſeine perſönliche That und Verſchuldung, ſondern durch eine allen Gliedern des Geſchlechtes gemeinſame Ver-

schuldung der schuldigen Gerechtigkeit bar ist, der durch die Geschlechterschuld die übernatürliche Hinwendung zu Gott verloren hat und den Creaturen in einer der ursprünglichen Idee Gottes widersprechenden Weise zugewandt ist; er erscheint vor Gott als Sünder, aber nicht als persönlicher, sondern als Erbsünder.

Die Erbsünde selbst läßt sich demnach in doppelter Weise definiren, als Act und als Habitus. Betrachten wir sie als Act, so ist es der sündhafte Act Adams, insofern er nicht nur für Adam selbst, sondern auch für seine Nachkommen galt und nicht nur von Adam, sondern auch von seinen Nachkommen die übernatürliche Gerechtigkeit ausschloß (*peccatum originans*). Betrachten wir sie als Habitus, so ist es die in den Nachkommen Adams vorhandene, von ihrem Stammvater vererbte Privation der übernatürlichen Gerechtigkeit, insofern sie durch den für alle Nachkommen mitgeltenden Act des Stammvaters bewirkt wird (*peccatum originatum*). Ohne Bezug auf den Act Adams als einen gemeinsamen wäre die Privation der übernatürlichen Gerechtigkeit bloße Ungerechtigkeit, aber keine Sünde, da die Sünde eine verschuldete Ungerechtigkeit ist. Ebenso wäre aber der sündhafte Act Adams weder eine gemeinschaftliche Verschuldung noch die Ursache einer innern Ungerechtigkeit in den Nachkommen, wenn er nicht in Beziehung auf die allen durch Adam gemeinschaftlich zukommende übernatürliche Gerechtigkeit gedacht würde. Inwiefern mit dem Habitus der Erbsünde auch ein *reatus* verbunden ist, der ebenfalls als habituelle Sünde bezeichnet werden kann, werden wir sogleich sehen, indem wir die verschiedenen Momente der Sünde in der eigenthümlichen Stellung, in welcher sie hier auftreten, näher ins Auge fassen.

§ 45. Verschuldung, Verkehrtheit und Schuld bei der Erbsünde in ihrem Unterschiede und Verhältnisse.

1. Die Sünde überhaupt schließt immer zwei Momente in sich, die beide gleich wesentlich sind und von denen gerade deshalb ein jedes nach Belieben vorgekehrt und in den Vordergrund gestellt werden kann. Die beiden Momente sind: die Verschuldung und die Verkehrtheit; die erste ist ebenso wenig ohne die zweite, wie die zweite ohne die erste als Sünde denkbar. Die Sünde ist entweder die Verschuldung (freiwillige Setzung) einer Verkehrtheit, oder eine verschuldete (freiwillig gesetzte oder zugezogene) Verkehrtheit. Sogar beim sündhaften Acte kann ich die Verschuldung von der in

dem Acte geſetzten, dem Acte anhaftenden Verkehrtheit unterſcheiden. Am ſtärkſten jedoch tritt der Unterſchied bei der habituellen Sünde hervor. Die habituelle Sünde iſt zunächſt ein Zuſtand der Verkehrtheit, der Ungerechtigkeit, aber dieſe iſt nur inſofern förmlich ſündhaft, als ſie eben durch einen ſündhaften Act hervorgerufen, alſo mit einer Schuld verbunden iſt. Der ſündhafte Act hingegen erſcheint ihr gegenüber zunächſt als Verſchuldung der habituellen Verkehrtheit, als die dieſe Verkehrtheit bewirkende und hervorruſende Urſache, und er bewirkt ſie eben dadurch, daß er ſein eigenes Weſen in dem durch ihn hervorgerufenen Habitus ausprägt.

Auch bei der Erbsünde muß man daher dieſe beiden Momente unterſcheiden; ja hier erſcheint der Unterſchied erſt in ſeiner ganzen vollen Bedeutung.

Wenn die Nachkommen Adams innerlich Sünder ſein ſollen, ſo muß die zur Sünde gehörende Verkehrtheit ihnen innerlich inhäriren, jedem einzelnen eigen werden, und das geſchieht, indem jeder bei ſeinem Eintritte in das Geſchlecht des Habitus der ſchuldigen Gerechtigkeit bar iſt. Aber die Verſchuldung dieſer Entblößung von der Gerechtigkeit braucht nicht den Einzelnen innerlich zu inhäriren, weil die Verſchuldung als ſolche überhaupt keine Beſchaffenheit des Schuldigen iſt, und ſie kann ihnen auch nicht inhäriren, weil die Nachkommen Adams perſönlich dieſelbe nicht geſetzt haben. Die Verſchuldung haftet an dem für alle mitgetheilten Acte Adams, ſie iſt dieſer Act Adams; ſie dauert nur fort und pflanzt ſich fort als Schuld in der andauernden und auf alle Nachkommen Adams übergehenden Imputation derſelben durch Gott.

Beide Momente, die Verkehrtheit und die Verſchuldung, fallen alſo bei der Erbsünde ganz auseinander. Hebt man das eine hervor, ſo erſcheint die Erbsünde als innerlich, betont man das andere, ſo erſcheint ſie als äußerlich. Aber nach der Natur der Sache und gemäß dem Sprachgebrauche der Kirche und der Theologen muß eben hauptſächlich das erſtere vorgekehrt, und muß daher das, was man gewöhnlich die Erbsünde zu nennen pflegt, als ſchlechtweg innerlich bezeichnet werden. Denn namentlich das lateiniſche *peccatum* (Fehltritt) drückt zunächſt gerade die Verkehrtheit aus¹, die in der Sünde enthalten iſt und durch die Verſchuldung hervorgebracht wird; überdies will man ja auch mit Erbsünde gerade dasjenige bezeichnen, was von Adam auf ſeine Nachkommen, als an ihnen

¹ Unſer deutſches „Sünde“ (*sona, sontis*) ſtellt den Fehltritt mehr als Gegenſtand der Sühne dar, deutet alſo mehr auf die Verſchuldung resp. die Schuld hin.

haftend, übergeht, was durch den Ursprung aus Adam in ihnen hervor-
gebracht wird, und das ist eben die in dem Mangel der schuldigen Ge-
rechtigkeit liegende Verkehrtheit. Oder, wie die Theologen zu sagen pflegen,
die Erbsünde, das *peccatum originale* schlechtweg, ist das sogen. *pec-
catum originatum*, die aus der Sündenthät und Verschuldung des Stamm-
vaters entsprungene Verkehrtheit, nicht die dieser Verkehrtheit den Ursprung
gebende Verschuldung des Stammvaters, das *peccatum originans*. „Die
freiwillige Sünde des ersten Menschen“, sagt der hl. Augustinus, „ist die
Ursache der Erbsünde.“¹ Aber diese Beziehung der Verkehrtheit auf ihre
Ursache, den schuldbaren Act, darf darum nicht als eine rein äußerliche
aufgefaßt werden, als wenn die Beziehung der Verkehrtheit auf die Ver-
schuldung bloß die Existenz der ersten erklärte, nicht auch wesentlich noth-
wendig wäre, um ihr den Charakter der eigentlichen Sündhaftigkeit zu
geben. Hat doch die Kirche ausdrücklich den dahin lautenden Satz des
Bajus verdammt.²

Auch können wir nicht genug hervorheben, daß die Privation der
Gerechtigkeit, um als Sünde, nicht als bloßes Uebel bezeichnet werden zu
können, nicht bloß demeritorisch durch die Verschuldung des Ge-
schlechtsoberhauptes eingetreten gedacht werden darf, nämlich als Wirkung
der durch den Act von Adam für sich und seine Nachkommen Gott gegen-
über contrahirten Schuld — denn dann wäre sie bloße Strafe —, son-
dern zugleich als unmittelbare Wirkung, als Ausprägung der in dem
schuldbaren Acte liegenden Verkehrtheit — denn nur so erscheint die Ver-
kehrtheit als vom Geschlechte selbst in seinem Oberhaupt gesetzt.

2. Das führt uns auf eine genauere Erwägung der Art und Weise,
wie bei der Erbsünde die Idee der Schuld oder des *reatus*, d. h. der
durch die Verschuldung begründeten Haftbarkeit vor Gott und Verbindlich-
keit gegen Gott, zur Anwendung kommt. Bei der persönlichen Sünde,
haben wir gesehen, läßt sich diese Schuld unabhängig neben und außer
der verschuldeten habituellen Verkehrtheit denken; sie ist schon hinreichend
begründet durch die Verschuldung des verkehrten Actes und wird durch
den folgenden verkehrten Habitus nur consolidirt. Bei der Erbsünde hin-

¹ *Voluntarium peccatum hominis primi originalis est causa peccati*
(*S. August.*, De nupt. et conc. I. 2, c. 28).

² Prop. 46: *Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium,*
nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum
debeat esse voluntarium. — Prop. 47: *Unde peccatum originis vere habet*
rationem peccati sine ulla relatione et respectu ad voluntatem, a qua originem
habuit.

gegen stützt sich die Schuld gegen Gott ausschließlich auf die Verschuldung der habituellen Verkehrtheit oder Ungerechtigkeit und besteht auch in nichts anderem als in der Verantwortlichkeit dafür, daß das Geschlecht durch die Verschuldung seines Hauptes die Gerechtigkeit nicht hat, die es haben sollte. Denn nur insofern war der schuldbare Act Adams ein gemeinschaftlicher, für das Geschlecht mitgeltender, als er die Aufhebung der gemeinschaftlichen Gerechtigkeit bewirkte.

Für die in dem Acte an und für sich liegende Verletzung der Ordnung und für die Beleidigung Gottes ist sein Urheber allein verantwortlich; er allein hat folglich auch das ganze odium und die ganze Strafe zu tragen, welche ihr gebührt. In dieser Beziehung können andere, wenngleich in der innigsten Beziehung zu ihm stehend, nicht eigentlich zur Rechenschaft gezogen werden.

Immerhin können die Nachkommen mit unter der Strafe für die sündhafte That ihrer Eltern leiden, insofern ihnen Güter entzogen werden, die sie nur durch Successionsrecht, nicht durch eigenes persönliches Recht beanspruchen konnten; namentlich kann Gott alle, auch die natürlichen Güter, die er überhaupt als höchster Herr nach Belieben geben und zurüdnehmen kann, z. B. das Leben, auch deshalb entziehen, um die Eltern in ihren Kindern zu strafen oder überhaupt die Größe der auf den Eltern lastenden Schuld den Menschen zu zeigen. Allein in diesem Falle lastet die Schuld als solche nicht wirklich auf den Kindern, sondern auf den Eltern allein, und nur metaphysisch kann man sagen, daß die Kinder in ihren Eltern die verlorenen Güter verwirkt hätten. Sie haben keine eigentliche Gemeinschaft der Schuld mit den Eltern, als nur dann, wenn sie die Sünde der Eltern nachahmen, und werden daher zwar in Mittheilenschaft der Strafen oder der Wirkungen des göttlichen Zornes gezogen, ohne daß sie darum in ihrer Person den Zorn Gottes auf sich trügen oder in einem Mißverhältnisse zu Gott ständen. Eine eigentliche Gemeinschaft der Schuld, ohne active Mitwirkung des Betheiligten, durch einfache Communication von dem einen auf den andern kann nur da und nur insofern stattfinden, wo und inwiefern der schuldbare Act des einen auf den andern, weil von ihm abhängigen, hinüberwirkt und in ihm und für ihn der Gerechtigkeit entgegenwirkt. Alsdann läßt sich sagen, daß der letztere die ihm selbst wirklich anhaftende Ungerechtigkeit in dem erstern verschuldet habe, und daß er folglich in demselben und durch denselben für den Mangel der Gerechtigkeit verantwortlich sei. Nicht mehr und nicht weniger verlangt die katholische Lehre für den Schuldcharakter in der Erbsünde.

Das Geschlecht ist Gott verantwortlich und wird von ihm zur Rechenschaft gezogen, insofern es eben durch den sündhaften Act des Hauptes die Gerechtigkeit aufgegeben (nicht bloß verloren), welche es nach Gottes Willen haben sollte, und die Verkehrtheit angenommen (nicht bloß überkommen), welche es nach Gottes Willen nicht haben sollte. Nur dadurch tritt jedes einzelne Glied zu Gott in ein Mißverhältniß, nur dadurch fällt auf jedes der Zorn Gottes, nur dadurch können die über dasselbe verhängten Uebel als eigentliche Strafen betrachtet werden; nur dadurch und insofern wird nicht nur das Strafübel, sondern auch die Sünde und Schuld des Stammvaters, und damit das Strafverdienst Eigenthum und Erbschaft seiner Nachkommen. Und wenn auch die Privation der Urgerechtigkeit selbst als Strafe der Erbsünde betrachtet werden muß, so ist sie das doch nur insoweit, als Gott dieselbe nicht zur Strafe für den sündhaften Act als solchen, sondern für die durch ihn bewirkte Negation und Ausschließung derselben aus dem Menschen zurückzieht. Sie ist zugleich Sünde und Strafe, aber das zweite hier nur durch das erste.

Da also die in der Privation der Erbgerechtigkeit bestehende Verkehrtheit in Verbindung mit der Verschuldung des Geschlechtshauptes die Erbsünde (das *peccatum originale* im engeren Sinne) ausmacht, indem letztere (Adams Verschuldung) in Beziehung auf erstere die Erbschuld (den *reatus originalis*) begründet, so bleibt uns zur vollen Darstellung der Erbsünde nur noch übrig, jene Verkehrtheit selbst nach ihren einzelnen Momenten zu betrachten.

§ 46. Das Wesen der dem Erbsünder anhaftenden, verschuldeten Verkehrtheit.

1. Da die Erbgerechtigkeit aus zwei Elementen besteht, und folglich die Privation derselben ebenfalls zwei Elemente in sich enthalten wird: so müssen wir zum genauern Verständniß des Habitus der erbsündlichen Verkehrtheit sehen, wie in demselben jene beiden Elemente sich zu einander und zum Ganzen verhalten.

Die ursprüngliche Gerechtigkeit setzt sich zusammen aus der Heiligkeit und der Integrität. Die Heiligkeit, die übernatürliche Hinwendung zu Gott als dem höchsten Ziele, ist in ihr das Vorherrschende, Formelle und Wesenhafte. Schon daraus allein ergibt sich, daß die Erbgerechtigkeit, um mich so auszudrücken, vorherrschend, formell und wesentlich in der Privation der Heiligkeit bestehen muß. Und dies um so mehr, weil das Wesen der Sünde als solcher in der Abwendung von Gott, also in der

Aufhebung der Hintwendung zu ihm liegt. Das ist so wahr, daß man im eigentlichen Sinne selbst dann von einer Erbsünde reden könnte, wenn der Mensch die ursprüngliche Integrität nicht verloren oder sie gar nicht gehabt hätte; wie ja auch umgekehrt nach der Lehre der Kirche das, was in der Erbsünde wahrhaft und eigentlich den Charakter der Sünde an sich trägt, gehoben werden kann, ohne daß die Integrität zurückgegeben wird.

Hätte dagegen der erste Mensch bloß die Integrität gehabt und nur diese durch die Sünde in sich aufgehoben, so könnte man seine Nachkommen keineswegs im eigentlichen Sinne als innerlich sündhaft bezeichnen. Denn die Integrität verleiht dem Menschen zwar auch eine gewisse Gerechtigkeit; aber keine solche, die den Menschen auf eine besondere Weise mit Gott verbände oder zu ihm hinordnete. Es ist eine Gerechtigkeit, die nichts weiter bewirkt als eine gute Harmonie zwischen den einzelnen Kräften und Neigungen des Menschen; sie verhindert bloß, daß in der Natur keine Kraft ohne und gegen das Urtheil der Vernunft sich den Creaturen zuwende. Ihre Privation ist daher ohne Zweifel eine gewisse Verfehrtheit und, wenn man will, auch Ungerechtigkeit, aber selbst dann, wenn sie vom Menschen verschuldet ist, keine eigentliche Sündhaftigkeit, da sie an sich den Menschen nicht von Gott abwendet, ihn nicht in ein Mißverhältniß zu Gott setzt. Wenn also Adam bloß die Integrität für uns verwirkt hätte, so könnte man bloß sagen, daß ein durch die Verschuldung des Stammvaters herbeigeführtes Verhängniß auf dem Geschlechte ruhe, dessen Wirkungen sich in einer innerlichen Unordnung und Zerrüttung der Natur kundgäben, keineswegs aber, daß die Natur wegen dieser Unordnung innerlich mit einer Erbsünde behaftet sei. Höchstens hätten wir eine innere Ungerechtigkeit im uneigentlichen Sinne, die zwar den Menschen vor Gott in etwa mißfällig machte, in analoger Weise, wie es die läßlichen Sünden thun, aber ebensowenig das freundschaftliche Verhältniß zu Gott aufhob, wie sie das Streben nach dem letzten Endziele vernichtet.

Nur dann könnte die verschuldete Privation der bloßen Integrität den Menschen innerlich zum Sünder machen, wenn sie in sich eine förmliche Abwendung und Trennung desselben von Gott involvirte. An sich liegt dieselbe gar nicht darin, sonst müßte ja auch der Mensch im *status purae naturae* förmlich von Gott getrennt sein, nicht bloß als von seinem übernatürlichen, sondern auch als von seinem natürlichen Ziele. Nur eine Neigung zu einer später durch eine actuelle Sünde zu vollziehenden Trennung von Gott liegt darin. Nimmt man diese Neigung als eine schlechthin

unüberwindliche an, so wäre die darin enthaltene virtuelle Abwendung von Gott allerdings einer förmlichen Abwendung gleichzuachten; aber bei einer solchen Unüberwindlichkeit der Neigung würde dann auch der spätere Act aufhören, eine förmliche Sünde zu sein. In Wirklichkeit ist indes die Concupiscenz nur eine mehr oder minder große Erschwerung der standhaften und dauerhaften Anhänglichkeit an Gott, eine Schwierigkeit, die sowohl bei dem Naturmenschen als auch bei dem Erbsünder durch den nachhelfenden Beistand Gottes zur Genüge paralytisch werden könnte und würde. Denn auch der durch Geschlechtsschuld, nicht durch persönliche Schuld der Integrität beraubte Mensch behält immer noch seine natürliche Bestimmung und damit auch den Anspruch auf den zur Erreichung derselben unbedingt nothwendigen Beistand Gottes.

2. Gleichwohl besteht unter den gegenwärtigen Verhältnissen ein merkwürdiger, inniger Zusammenhang zwischen der Privation der Integrität und der Privation der Heiligkeit. In der Ungerechtigkeit bildete die Integrität das Complement der Heiligkeit, um eine allseitige übernatürliche Gerechtigkeit des Menschen zu constituiren. Und so bildet auch die Privation beider eine allseitige Ungerechtigkeit des Menschen, wobei die Privation der Integrität als Complement zur Privation der Heiligkeit hinzutritt. Durch letztere erscheint der Mensch bloß von Gott abgewandt, durch die erstere auch der Creatur zugewandt. So wird der Zustand der Ungerechtigkeit das allseitige treue Bild des sündhaften Actes, durch den er hervorgerufen worden, der ursprünglich Sünde heißt, und der daher auch der Typus alles dessen ist, was überhaupt Sünde oder sündhaft genannt wird. Der sündhafte Act ist zugleich unordentliche Hintwendung zur Creatur und Abwendung von Gott; ebenso ist der sündhafte Zustand des gefallen Menschen ein Zustand der Abgewandtheit von Gott und des Hingewandtseins zur Creatur. Ersteres wird er dadurch, daß der sündhafte Act als Abwendung von Gott die habituelle Einheit mit Gott durch die Heiligkeit ausschließt, letzteres dadurch, daß derselbe als unordentliche Hintwendung zur Creatur die in der Integrität liegende Abwendung von derselben negirt und aufhebt.

Im sündhaften Acte sind diese beiden Momente wesentlich verbunden; denn man kann sich nicht unordentlichweise mit freiem Willen der Creatur zuwenden, ohne sich von Gott abzuwenden, und umgekehrt. Im sündhaften Zustande des gefallen Menschen aber treten die beiden Momente nur deshalb zusammen, weil einerseits Gott ursprünglich die Heiligkeit und die Integrität zusammen und solidarisch dem

Menschen verliehen hatte, und weil andererseits der Mensch durch seinen sündhaften Act gegen beide gleichmäßig reagirte und durch ihren Ausschluß die beiden Seiten seines Actes in dem folgenden Habitus ausprägte.

Wollen wir also ein Gesamtbild des erbündlichen Habitus oder genauer der dem Erbsünder anhaftenden verschuldeten Verkehrtheit, so müssen wir dieselbe als ein aus zwei zwar wesentlich verschiedenen, aber doch harmonisch verbundenen Theilen bestehendes Ganze auffassen, als das Gegenbild der Erbgerechtigkeit in ihrem vollen Sinne. Sie besteht nicht ausschließlich in der Privation der Heiligkeit, auch nicht allein in der Privation der Integrität, resp. in der damit gegebenen ungezügelten Concupiscenz, sondern in der Privation der aus der Heiligkeit und der Integrität zusammengesetzten Ur- und Erbgerechtigkeit, aber so, daß diese beiden Privationen nicht die gleiche Bedeutung haben. Die Privation der Heiligkeit ist das formale, entscheidende, wesentliche Moment, gleichsam die Seele und der Kern des Ganzen, die Privation der Integrität das materiale, untergeordnete, bloß zur Vollständigkeit gehörende Moment, gleichsam der Leib und die Schale des eigentlichen Wesens. Die wesentlichste und substantiale Verkehrung des Menschen geschieht nämlich dadurch, daß er die Richtung auf sein übernatürliches Ziel verliert und aufgibt; diese Verkehrtheit genügt an sich zur Constituierung der Sünde; aber als *pars integralis* gesellt sich zu ihr die Hinwendung zu einem entgegengesetzten Ziele, die jedoch nur durch die Verbindung mit der erstern Verkehrung zur sündhaften Verkehrtheit gestempelt wird.

3. Man verfährt daher immer einseitig, wenn man die Erbsünde in eines dieser beiden Momente ausschließlich setzt. Betont man dabei das höhere Moment für sich allein, so hat die Einseitigkeit keine weitere Folge als die Unvollständigkeit und Mangelhaftigkeit der Auffassung, da in diesem Momente doch immer der Kern des Ganzen enthalten ist. Betont man dagegen das zweite, so kann man sehr leicht in einen sachlichen Irrthum verfallen, indem man diesem secundären Moment eine Bedeutung zuschreibt, die es nur durch das erstere hat und haben kann, die nämlich, daß es für sich, seinem eigenen Wesen nach, den Menschen von Gott trenne und Gott mißfällig mache.

Diese Einseitigkeit in der Auffassung der Erbsünde entsteht nothwendig aus einer einseitigen Auffassung der ihr entgegensiehenden Erbgerechtigkeit. Wer die Geschichte der Theologie kennt, wird sich leicht davon überzeugen.

Diejenigen Theologen, welche die Erbsünde ausschließlich, nicht bloß primär, in die Privation der Heiligkeit oder der caritas und gratia setzen, fassen auch bei der Erbgerechtigkeit bloß die caritas und gratia als deren ganzes Wesen auf, ohne ihre Verflechtung mit der Integrität zu beachten. Diejenigen aber, welche die Erbsünde in die Concupiscenz ausschließlich oder vorwiegend verlegen, sehen auch in der Urgerechtigkeit nichts anderes als die Integrität, entweder mit Ausschluß der Heiligkeit, die sie mit der Integrität confundiren, oder nur in loserer Verbindung mit derselben. Wenn man einmal zugibt, daß die innere Verkehrtheit des Erbsünders in der verschuldeten Privation der Erbgerechtigkeit bestehe, und nicht läugnen kann, daß letztere wesentlich und vorzüglich in der Heiligkeit liege, so liegt es auf der Hand, daß jene Verkehrtheit nicht nur nicht allein, sondern auch nicht vorwiegend in der Concupiscenz zu suchen sei — man müßte denn annehmen, die Concupiscenz an sich oder wenigstens das, was man ihre Herrschaft zu nennen pflegt, führe eben die Aufhebung der Heiligkeit herbei.

Der hl. Bonaventura scheint diese Ansicht gehabt zu haben. Wenn man mit derselben ernst macht und also eine naturnothwendige Ausschließung der Heiligkeit durch die Herrschaft der Concupiscenz bedingt sein läßt, so scheint diese Ansicht wenigstens wissenschaftlich nicht haltbar zu sein. Denn die Herrschaft der Concupiscenz ist nichts anderes als eine solche Stärke derselben, daß ihr gegenüber der Wille des Subjectes auf die Dauer in seiner Richtung auf Gott nicht standhalten kann¹. Abgesehen davon, daß also die durch die Herrschaft der Concupiscenz im Willen bedingte Verkehrtheit nichts anderes ist als eine Schwäche desselben, die zur Trennung von Gott führen, oder eine Krankheit, die den Tod im Laufe der Zeit zur Folge haben kann — aber keine förmliche, gegenwärtige, bereits vollzogene Trennung von Gott: abgesehen davon besteht ja diese Schwäche factisch, wenn auch in geringerem Grade, auch noch nach Wiederherstellung der Heiligkeit in uns fort. Ist es doch katholische Lehre, daß auch der Gerechtfertigte ohne specielle Nachhilfe Gottes den größern Versuchungen der Concupiscenz mit der in der Heiligung em-

¹ Die formelle und actuelle Herrschaft der Concupiscenz besteht freilich darin, daß der Wille ihr effectiv zu Diensten steht und ihr folgt; sie involvirt deshalb auch eine wirkliche, förmliche Sünde im Willen. Aber bei der habituellen Concupiscenz, namentlich derjenigen, welche bei der Erbsünde in Betracht kommt, ist nicht an eine wirkliche Einwilligung der damit Behafteten zu denken. Ihre Herrschaft ist daher nur eine virtuelle, bestehend in der Macht, den Willen eventuell mit sich fortzureißen.

pfangenen Kraft allein nicht widerstehen kann. Wenn aber jene Herrschaft der Neigungen factisch mit der Gnade zusammen bestehen kann, dann ist nicht einzusehen, wie sie die Gnade ausschließen sollte; um so weniger ist das einzusehen, wenn man die Herrschaft der Concupiscenz eben aus dem Mangel der Heiligkeit begründet¹.

Man wird vielleicht einwenden, nicht die Concupiscenz an sich oder die Herrschaft derselben, sondern eben die verschuldete Concupiscenz und der aus der Verschuldung ihr anlebende *reatus* schließe die Heiligkeit aus. Allein da die Concupiscenz nicht an sich uns von unserem letzten Ziele trennt, so kann auch die Verschuldung derselben, namentlich dann, wenn sie nicht durch unsern persönlichen Willen geschieht, uns schwerlich eine Schuld aufladen, durch die wir der Heiligkeit unwürdig wären. Aber selbst angenommen, daß sie uns eine solche Schuld aufladen könnte: so wäre die Privation der Heiligkeit, die Trennung und Abkehr von Gott eben nur Strafe der Schuld, eine Wirkung des in ihr enthaltenen Mißverdienstes, und dann würde gerade das, was offenbar in der Sünde die Hauptsache ist, nämlich die Trennung und Abkehr von Gott, also die eigentliche Ungerechtigkeit und Verfehrtheit, nicht mit zur Sünde, sondern bloß zur Strafe gerechnet.

Die Trennung von Gott, welche in der Erbsünde wie in jeder Sünde das eigentliche Wesen ausmacht, ist also nicht als erst durch die Concupiscenz vermittelt, aus ihr hervorgehend, sondern als neben und über ihr, zugleich oder gar noch früher entstanden zu denken; letztere läßt sich darum auch von ersterer trennen, ohne daß an ihrem Wesen oder ihrer Herrschaft etwas geändert würde: Warum sollte man auch bei der Erbsünde die *aversio a Deo* erst durch eine habituelle *conversio ad creaturam* vermittelt denken, da jene ebenso nach der einen, wie diese nach der andern Seite ein unmittelbarer Abdruck des sündhaften Actes ist? Bei der per-

¹ Gerade dieser Punkt wird häufig bei der Darstellung der habituellen Sünde mißverstanden. In den Geseiligten kann nur die formelle Herrschaft der Concupiscenz, welche die Einstimmung des Willens einschließt, nicht bestehen. Die virtuelle Herrschaft, die überwiegende Stärke der unordentlichen Neigung, nebst einer gegen sie zurückstehenden Schwäche des Willens kann sich nicht nur vorfinden, sondern findet sich in der Regel vor. Die Gerechtfertigten haben vor den nicht Gerechtfertigten im allgemeinen nur das voraus, daß sie leichter den Versuchungen widerstehen können und einen stärkeren Anspruch auf die weiter nothwendige Hilfe Gottes haben. Aber das Recht auf Stärkung von außen constituirt keine innere Stärke, kein inneres Uebergewicht der guten Neigung über die schlechte; folglich kann dieses Uebergewicht nicht zur Constatuirung der Gerechtigkeit gehören, sein Mangel also auch keine eigentliche Ungerechtigkeit ausmachen.

sönlichen Sünde würde es niemanden einfallen, die Privation der Heiligkeit von der Fortdauer der Gewohnheitsneigungen abhängig und durch dieselben vermittelt zu denken. Warum sollte das also bei der Erbsünde geschehen?

Auf den Gedanken, durch die Concupiscenz die Aufhebung der Heiligkeit vermittelt werden zu lassen und in ihr den Schwerpunkt der Erbsünde zu suchen, ist man auch hauptsächlich nur gefallen durch eine allzu physiologische Vorstellung von der Vererbung derselben. Darauf werden wir sogleich zurückkommen.

4. Für jetzt nur noch eine Bemerkung. Wir setzen in dem zuletzt Gesagten voraus — glauben übrigens auch früher die Berechtigung dazu bewiesen zu haben —, daß außer der Schuld an dem Erbsünder nichts hafte als diejenige Verkehrtheit, welche in dem verschuldeten Mangel der Heiligkeit und der Integrität besteht. Wir behaupten ferner, daß diese Verkehrtheit nur eine relative ist, d. h. als solche nur gedacht werden kann im Gegensatz zu dem übernatürlichen Zustande, durch dessen Aufhebung sie entstanden ist, daß sie folglich keine Unordnung involvirt, die materiell genommen nicht auch anders als durch Sünde und Schuld in den Menschen hineinkommen könnte, oder deren Vorhandensein an sich den Menschen nicht nur in einem unvollkommenen, sondern in einem bösen Zustande erscheinen ließe.

Zum Beweise des Gegentheils hat man die Erfahrung angerufen und gesagt, es existirten factisch böse Neigungen im Menschen, die nicht aus der Unvollkommenheit seiner Natur allein sich erklären ließen, deren Vorhandensein vielmehr die Natur des Menschen als solche positiv entstelle.

Was das erstere betrifft, so könnten wir zugeben, daß es gewisse Neigungen im Herzen des Menschen gebe, die in den natürlichen Leidenschaften, der Unvollkommenheit der Erkenntniß u. s. w. ihre Erklärung nicht finden, müßten aber alsdann den Beweis verlangen, daß solche Neigungen wirklich aus dem Innern des Menschen, aus der innern Verderbenheit seiner Natur aufsteigen, nicht vielmehr von außen durch die bösen Geister eingeflößt werden. Dieser Beweis dürfte sich schwer führen lassen, zumal da nach der ganzen Lehre der Schrift und der Väter der Einfluß des Teufels ein unberechenbarer ist, und der Pesthauch der Hölle wie eine vergiftete Atmosphäre von allen Seiten den Menschen umgibt. Schon um der Ehre unserer Natur willen sollten wir alles eigentlich Boshafte, was in unserem Herzen keimt, auf eine außer uns liegende Wurzel zurückführen, die ihren Samen in unsere Brust zu streuen sucht. Wenn

aber solche bößartige Neigungen von außen in unsere Natur hineinkommen, dann constituiren sie auch nicht, weder materiell noch formell, die von den Menschen ererbte Verkehrtheit und Verdorbenheit, durch deren verschuldetes Dasein wir erst der Knechtschaft des Teufels unterworfen werden.

Um so viel weniger können diese wie auch alle andern Neigungen zum Bösen, die bloß indirect zu demselben antreiben, durch sich selbst den Menschen als schlecht oder böse oder vor Gott mißfällig erscheinen lassen. Sie sind an sich ebenso sehr eine Gelegenheit zum verdienstvollen Kampfe wie zum schmachlichen Falle, und können deshalb samt und sonders mit ihrer ganzen innern Kraft auch in dem geheiligten Menschen fortbestehen.

§ 47. Die Fortpflanzung der Erbsünde.

Man denkt sich vielfach die Ueberpflanzung der Erbsünde vom Vater auf den Sohn nach Analogie der Zeugung. Wie bei der Zeugung, obgleich sie im Grunde ein einfacher Act ist, zunächst die Materie für die Aufnahme der Seele disponirt wird, so denkt man sich auch die Erbsünde zunächst ihrem materiellen Theile nach übergepflanzt, der dann den formellen nach sich zieht. Gewöhnlich drückt man das so aus, daß ein mit der Erbsünde befleckter Vater einen befleckten Leib zeuge und dieser dann die Seele anstecke und in seine Beflecktheit mit hineinziehe.

Vor allem ist zu bemerken, daß es sich bei der Fortpflanzung der Erbsünde nicht bloß und nicht einmal in erster Linie darum handelt, wie die in ihr enthaltene verkehrte Beschaffenheit von Adam auf seine Nachkommen übergehe, sondern wie dieselbe als eine verschuldete, also mit der Schuld verbundene, auf dieselben übergehe. Der Antheil an der Verschuldung Adams wird aber nicht vermittelt der Verderbtheit und Verkehrtheit der Natur übergepflanzt, da vielmehr die Verkehrtheit nur mit Rücksicht auf ihn zur Sünde und Schuld angerechnet werden kann. Er wird einfach dadurch übergepflanzt, daß die in Adam mit Schuld beladene Natur auf seine Nachkommen übergeht und die Seele der letztern, obgleich unmittelbar von Gott geschaffen, in ein Glied der Nachkommenschaft Adams eintritt und ein Theil desselben wird. Der Schatten des für die ganze Natur geltenden Actes Adams fällt, sobald ein neuer Träger dieser Natur aus Adam hervorgeht oder eine von Gott geschaffene Seele in seine Nachkommenschaft eintritt, auf diesen Träger und dessen Seele, unterstellt ihn der Verantwortlichkeit für den in Bezug auf die Erbgerechtigkeit für ihn mitgeltenden Act Adams, schließt von ihm wie

von Adam diese Gerechtigkeit aus und bewirkt so die Verkehrtheit und Verderbtheit.

Die in der Erbsünde überzupflanzende Verantwortlichkeit und Schuld kann demnach nur in dem Sinne als vom Leibe auf die Seele übergehend gedacht werden, daß die Seele durch die Verbindung mit einem aus Adam stammenden Leibe in dessen Nachkommenschaft eintritt, nicht aber so, als ob der Leib zuerst Träger jener Schuld wäre, da er dies ja überhaupt nicht sein kann.

Die oben angezogene Auffassung kann somit höchstens einen Uebergang der erbsündlichen Verkehrtheit vom Leibe auf die Seele ohne Rücksicht auf den ihr anhaftenden Schuldcharakter erklären. Sehen wir, wie weit sie wenigstens in dieser Beziehung zulässig ist.

Die Integrität, sagten wir, sei von Gott dem ersten Menschen gegeben worden als eine Disposition zur Heiligkeit, so daß sie nach Gottes freier Anordnung die *condicio sine qua non* für den Besitz der Heiligkeit sein sollte. Die Heiligkeit war an die Integrität geknüpft und konnte folglich auch nur auf diejenigen Personen übergehen, welche die Integrität erhielten. Zudem war die Integrität, da sie den Menschen eben nach der niedern Seite der Natur, als Geschlechtswesen, vervollkommnete, inniger als die Heiligkeit mit der geschlechtlichen Fortpflanzung der Natur verknüpft und konnte folglich als das betrachtet werden, was bei der Zeugung zunächst übergehen und die Heiligkeit nach sich ziehen sollte.

Ganz dasselbe Verhältniß muß natürlich auch bei der Privation der Integrität und der Heiligkeit obwalten. Mit der Aufhebung der Integrität als der nothwendigen Disposition zur Heiligkeit muß auch die Heiligkeit, die an die Integrität geknüpft ist, aufgehoben werden, und wer aus Adam die Natur von der Integrität entblößt erhalten hat, bei dem kann auch die Heiligkeit nicht eintreten. Da aber bei der Fortpflanzung der Natur die Integrität als mit dieser zunächst verknüpft auch zunächst übertragen werden sollte, so muß bei derselben die Privation der Integrität als vorausgehend und die der Heiligkeit nach sich ziehend gedacht werden.

Weil ferner die Integrität im letzten Grunde wesentlich darin besteht, daß der Körper in der vollständigsten Weise dem Geiste unterworfen und von ihm durchherrscht weder unmittelbar noch mittelbar eine Spaltung oder Unordnung in der menschlichen Seele hervorrufen kann: so läßt sich auch sagen, die Fortpflanzung der Integrität resp. ihrer Privation sei zunächst mit der Zeugung des menschlichen Körpers verknüpft. Wird der Körper

unter dem übernatürlichen Einflusse Gottes als ein in jeder Beziehung gefügiges, in keiner Weise hinderliches Werkzeug der Seele gebildet, so erhält die Seele ihre volle Reinheit, Harmonie und Ordnung und insofgedessen dann auch die übernatürliche Vereinigung mit Gott durch die Heiligkeit. Fehlt dagegen bei der Production des Leibes jener übernatürliche Einfluß Gottes, bleibt der Körper, mit den natürlichen Unvollkommenheiten der Materie behaftet, ein ungefügiges und mannigfach störendes Werkzeug der Seele, dann erlangt die Seele nicht die Reinheit, Harmonie und Ordnung, wie sie als Disposition zum Empfange der Heiligkeit gefordert wird, und so erlangt sie auch nicht die Heiligkeit selbst. Durch das beschwerende Gewicht des Körpers wird die Seele den sinnlichen Dingen und überhaupt den Creaturen zugewandt, und deshalb wird sie auch nicht durch die Heiligkeit Gott zugewandt, sondern bleibt von ihm abgewandt. In diesem Sinne ist es wahr, daß der Leib die Seele ansteckt und in die Sünde hinabzieht, daß das in Begierlichkeit gezeugte Fleisch nicht in vollkommene Harmonie mit der Seele tritt und so auch die übernatürliche Harmonie der Seele mit Gott nicht aufkommen läßt, daß endlich die Befleckung des Leibes oder überhaupt des niedern Theiles der menschlichen Natur die der Seele nach sich zieht, insofern nämlich die der Integrität beraubte Natur nicht mehr diejenige Reinheit und Harmonie in sich trägt, die sie zur Aufnahme des himmlischen Glanzes der Heiligkeit disponiren sollte.

Uebrigens muß man sich doch wohl hüten, die Privation der Integrität so anzusehen, als wenn sie ihrer Natur nach nothwendig die Privation der Heiligkeit herbeiführte; denn die Heiligkeit kann an sich auch ohne die Integrität in der Natur bestehen, wie es ja bei uns jetzt der Fall ist. Nur die von Gott ursprünglich gewollte solidarische Verbindung beider ist die Ursache, weshalb sie miteinander stehen und fallen.

Aber auch selbst mit dieser Einschränkung darf man auf die erwähnte Aufeinanderfolge der beiden zur Erbverehrtheit gehörigen Elemente kein zu großes Gewicht legen. Denn durch diese Aufeinanderfolge wird nicht nur der an der Verehrtheit haftende Schuldcharakter nicht erklärt, sondern es erscheint dann auch in der Verehrtheit selbst das Wesentliche nur als Folge des Accidentellen, das Formelle als Wirkung des Materiellen. Die beiden Momente, wodurch der verkehrte Zustand der adamischen Descendenten zur Sünde wird, nämlich die Schuld und die Abgewandtheit von Gott, müssen durchaus unmittelbar durch den Ursprung von Adam auf die Descendenten übergehen, da jede andere erbliche Belastung des adamischen

Abkömmlings sich eben erst darauf gründet, daß er zunächst die Sünde in ihrem eigentlichen Wesen erbt. Nur durch die Erbschaft der Sünde erben wir auch die Folgen, nur durch die Erbschaft ihres Wesens auch ihre untergeordneten Elemente.

Besser kehrt man daher das Verhältniß um und läßt die Integrität, obgleich sie in der That eine Disposition zur Heiligkeit ist, als eine um ihretwillen dem Menschen gegebene Gnade erscheinen. Dann stellt sich die Sache so: Adam sollte für alle, deren Stammvater er der Natur nach war, auch der Stammvater der Gnade und Heiligkeit sein; mit der Natur sollte zugleich die Heiligkeit auf alle seine Nachkommen überströmen. Nachdem nun Adam durch seinen sündhaften Act die Heiligkeit von sich selbst ausgeschlossen hatte, mußte der Schatten dieses sündhaften Actes auch auf alle diejenigen fallen, die von ihm die Natur empfangen, und zwar eben deshalb und überall da, weil und wo sie die Natur aus ihm empfangen; dieser Schatten mußte also auch in allen seinen Nachkommen den Glanz der Heiligkeit ausschließen, wie in Adam selbst, und auf diese Weise alle innerlich beflecken, und zwar durch eine sündhafte Befleckung, da dieselbe eine verschuldete Abwendung der Seele von Gott in sich schloß. Ging aber so die Heiligkeit verloren, dann mußte die Integrität, weil eben um ihretwillen gegeben, von selbst folgen; mit der Befleckung der Seele durch Aufhebung ihres übernatürlichen Contactes mit dem reinsten Feuer der Gottheit, das sie durchglühte und verklärte, mußte dann auch die andere Befleckung eintreten durch den Contact mit den Creaturen, indem die Seele, der Integrität beraubt, zu den Creaturen auf eine unordentliche Weise hinneigte.

So bedingt, je nachdem man die Sache von verschiedenen Seiten betrachtet, die Fortpflanzung der Integrität die Fortpflanzung der Unheiligkeit und umgekehrt, obgleich man hinwiederum auch beide Momente als gleichzeitig und parallel laufend betrachten kann. Denn die Natur wird doch in Wirklichkeit nicht successiv gezeugt; der menschliche Leib wird ja nur dadurch menschlicher Leib, daß er von der vernünftigen Seele informiert wird, und die Erbsünde ist eben ein Erbtheil der ganzen Natur, nicht des Leibes und auch nicht der Seele allein, sondern beider, insofern sie zu einander und zur ganzen Natur gehören. Also fällt beiden Theilen gleichzeitig und gleichmäßig der Antheil, den sie an dem Erbverderben haben, zu. Sodann schließt auch der sündhafte Act Adams direct und unmittelbar nicht bloß die Heiligkeit, sondern ebenso die Integrität aus, sowohl von ihm selbst als auch von der Natur seiner Nach-

kommen; folglich iſt die Privation der Integrität in den Nachkommen Adams nicht bloß eine Folge der Unheiligkeit, ſondern auch für ſich ſelbſt direct durch die Geſchlechtsſchuld hervorgerufen, und tritt ſomit gleichzeitig und gleichmäßig mit der Unheiligkeit in den Nachkommen Adams, ſobald ſie in ſeine Nachkommenschaft aufgenommen und unter den Schatten der Geſchlechtsſchuld geſtellt werden, ins Leben.

Zuweilen faßt man die Ueberleitung der Erbsünde als eine phyſiſche Fortpflanzung, wie die eines Krankheitsſtoffes, nicht als eine einfache juridiſche Vererbung auf; bei dieſer Auffaſſung verwickelt man ſich aber in ein Labyrinth von Widerſprüchen und Dunkelheiten und weiß namentlich nicht die Erbsünde mit dem Urſprunge der Seelen durch unmittelbare Schöpfung Gottes zu vereinbaren. Eine ſolche Auffaſſung iſt aber auch ganz unſtatthaft; ſie widerſpricht ſowohl dem ethiſchen als dem übernatürlichen Charakter der Erbsünde: dem ethiſchen Charakter, weil die Sünde nicht etwas bloß Leibliches, ſondern etwas vorherrſchend Geiſtiges iſt, und weil namentlich in unſerem Falle ihre Fortpflanzung die der Schuld involvirt; dem übernatürlichen Charakter, weil die Erbsünde nicht anders fortgepflanzt werden kann als die ihr entgegenſtehende Erbgerichtigkeit, welche nicht ſo ſehr durch den phyſiſchen Act der Zeugung, als vielmehr in Beziehung auf ihn und in Verbindung mit ihm den Gezeugten mitgetheilt werden ſollte. Man muß daher die Fortpflanzung der Sünde unbedingt auf die einfache juridiſche Vererbung reduciren. Dann verſchwinden beſonders alle aus dem Creatianismus hergenommenen Schwierigkeiten. Gott erſchafft die Seele unmittelbar, aber im Anſchluffe an die von Adam ausgehende Zeugung in einen aus Adam ſtammenden Leib hinein; dadurch wird ſie ein weſentlicher Beſtandtheil eines von Adam gezeugten Weſens und in dieſem Weſen auch Erbin alles deſſen, was entweder durch göttliche Gnade oder durch Adams Verſchuldung zur Mitgift ſeiner Nachkommen gehört.

§ 48. Bildliche Ausdrücke für die Erbsünde und ihre Fortpflanzung.

Die von uns ſoeben entwidelte Anſchauung von der Erbsünde und ihrer Fortpflanzung ſcheint auf den erſten Blick mit derjenigen, welche in der gewöhnlichen Sprache der Kirche und der Theologen angedeutet wird, nicht ganz zu harmoniren. Wenigſtens führt man häufig eine Menge von Ausdrücken an, welche nahe legen ſollen, die Erbsünde, als Beſchaffenheit der Nachkommen Adams gedacht, ſei nicht als eine bloße Privation der

übernatürlichen Gerechtigkeit, d. h. der Heiligkeit und Integrität der Natur, sondern als etwas Positives oder doch als etwas die Natur als solche Verderbendes aufzufassen. Eine Befleckung, bemerkt man, ist etwas Positives, nicht bloß Negatives; die Verwundung muß die Natur nicht bloß ihrer übernatürlichen Gaben entkleiden, sondern sie innerlich spalten und zerreißen; die Erbsünde ist ein Gift, wodurch die Natur krank wird, also wiederum etwas Positives und die Natur selbst Verlegendes. Allein man muß diese Ausdrücke als das nehmen, was sie sind, als biblische Ausdrücke, und das Bild muß man in dem Sinn erklären, der sich durch die theologische Analyse herausgestellt hat.

Die Befleckung ist bei der Erbsünde ähnlich aufzufassen wie bei der habituellen, persönlichen Sünde. Sie liegt erstens in der Haftbarkeit für den gesetzten sündhaften Act, d. i. in der aus der Verschuldung hervorgegangenen Schuld, die auf dem Sünder lastet. Sie liegt ferner in der Entstellung der Seele durch die Vernichtung der übernatürlichen Schönheit, die sie haben sollte, und in der Bloßlegung der natürlichen Unreinheit des menschlichen Wesens; etwas weiteres in der Befleckung anzunehmen, sind wir weder genöthigt, noch möchte es überhaupt möglich sein. Wer mehr hineinlegen will, muß darauf verzichten, dem Bilde einen bestimmten Begriff zu unterstellen.

Die actuelle Sünde Adams ist ferner ein Schwert, das die übernatürliche Verbindung der Seele mit Gott trennt und die Bande, womit die Integrität alle Kräfte und Tendenzen der Natur in schönster Eintracht zusammenhielt, auseinandersprengt. Der Mangel dieser Eintracht läßt die verschiedenen Kräfte und Tendenzen ihre eigenen Wege gehen und bringt dadurch eine Spaltung in die Natur, die ursprünglich nicht vorhanden war. Aber diese Spaltung ist eben nur die Folge der Auflösung jenes übernatürlichen Bandes, womit Gott die Natur umschlungen und bekleidet hatte.

Aber das ansteckende, verpestende Gift, das von Adam auf seine Nachkommen überfließt! Dieses Gift ist ebenfalls wieder der sündhafte Act Adams, der reell auf seine Nachkommen nicht übergehen kann, der aber dennoch, moralisch fortdauernd und nachwirkend, in ihnen wie in Adam selbst das übernatürliche Lebensprincip wie durch einen Pesthauch zu ersticken vermag. Insofern er auch den Nachkommen Adams mit angehört, macht er die Quelle des übernatürlichen göttlichen Lebens versiegen und zerfrißt den übernatürlichen Keim der Gesundheit (die Integrität), wodurch die Natur vor jeder aus ihrer natürlichen Gebrechlichkeit entspringenden

Störung bewahrt wurde; dadurch mußten natürlich alle die Erscheinungen hervortreten, die wir als Krankheiten der Natur bezeichnen und die mit der endlichen Auflösung der Natur im physischen Tod enden, welchem der Tod der Seele als Ursache und Vorbild vorangegangen. Zur Erklärung dieser Krankheit braucht man keine eigene, positive *morbida qualitas* anzunehmen. Der hl. Augustinus, dem man den Ausdruck entnimmt, bezeichnet damit eine Beschaffenheit des physischen Lebens, die der Mensch mit den Thieren deshalb gemein hat, weil er wie sie einen materiellen, der Erde entnommenen Leib besitzt, die also dem Menschen von Haus aus natürlich ist und nur durch die übernatürliche Gnade Gottes zurückgedrängt war. Um sie also wieder ins Leben treten zu lassen, dazu bedurfte es keines weitern als der Entfernung dieser Gabe¹.

Es scheint also kein Grund vorhanden zu sein, diese bildlichen Ausdrücke in einem Sinn zu erklären, daß die Erbsünde als *Habitus* oder Zustand eine positive, dem Menschen anhaftende, zu seiner Natur hinzutretende Beschaffenheit sei. Was die Erbsünde eigentlich ausmacht und an der Natur haftet, ist die Privation der übernatürlichen Beschaffenheit, die an der Natur haften sollte. Obgleich sie nichts Positives ist, so kann man von ihr doch ebenfogut sagen, daß sie eine Beschaffenheit sei, vom Vater auf den Sohn überströme, sich fortpflanze und dem Sohn anhafte, wie man von der Finsterniß, trotzdem daß sie bloß eine Privation des Lichtes ist, oder vielmehr gerade deshalb, sagt, daß sie einem Gegenstande anhafte, ihn einhülle, ihn bedecke oder sich über einen Gegenstand ausgieße. Um so mehr kann man das sagen, da jene Privation auch positive Folgen hat in den entfesselten Neigungen und Tendenzen der niedern, durch ihre Ungebundenheit auflösend und zerstörend wirkenden Kräfte der Natur.

Wenn aber dem so ist, versteht es sich von selbst, daß der Zustand des mit der Erbsünde behafteten Menschen sich von dem des rein natürlichen, mit keiner übernatürlichen Gnade jemals ausgestatteten Menschen durch nichts anderes unterscheidet als dadurch, daß dieser die übernatürliche Gerechtigkeit niemals gehabt hat, noch auch sie zu haben brauchte, jener dagegen sie in seinem Stammvater gehabt hat und in seiner Person haben sollte, aber durch den sündhaften Act Adams sie von sich ausgeschlossen hat. Was an dem Erbsünder mehr haftet als an dem Naturmenschen, ist keine ihm eigene positive oder negative Beschaffenheit; es ist

¹ Vgl. Casini *quid est homo* c. 4 in meiner Ausgabe.

die Beziehung auf den sündhaften Act des Stammvaters hinsichtlich der durch denselben angegriffenen übernatürlichen Gerechtigkeit, eine Beziehung, durch welche er in dieser Hinsicht der Verschuldung Adams theilhaft wird, durch welche also dieser Act selbst nicht physisch, sondern moralisch in der aus ihm fließenden Schuld dem Nachkommen Adams anhaftet. Ohne diese Beziehung wäre der Abgang der übernatürlichen Gerechtigkeit ein bloßer Mangel, keine Privation dessen, was da sein sollte, keine Verfehrung einer von Gott gesetzten Ordnung, namentlich aber wäre es keine verschuldete Privation, also keine imputirbare Verfehrtheit, somit auch in keiner Weise sündhaft. Durch diese Beziehung aber ist jener Mangel beides; er ist Verfehrtheit und verschuldete Verfehrtheit, und deshalb Sünde im vollen Sinne des Wortes. Darum macht er ferner den Menschen vor Gott verabscheuungswürdig, indem derselbe nicht mehr der ursprünglichen Idee Gottes entspricht, und ebenso zu einem Kinde des Zornes, das Gott von seinem Schoße zurückstößt. Aber die Erbschuld, welche diesen Mangel zur Sünde stempelt, drückt ihn nicht wie die persönliche Schuld auch unter seine Natur hinab und zieht ihm keine andere Strafe zu, als daß sie ihn dem ganzen Elend seiner Natur überläßt, dem die Gnade ihn entrißfen hatte¹.

¹ Die Auffassung der Erbsünde, wie wir sie hier vorgetragen haben, war im großen und ganzen, natürlich mit mancherlei Schattirungen im einzelnen, vom hl. Thomas an die der gesamten Scholastik, obgleich einzelne Momente, auf die wir größeres Gewicht gelegt haben, namentlich die Beziehung der habituellen Sünde zur actualen in der von uns adoptirten Fassung, nicht immer genug betont wurden. Das allein genügt schon, um ihr die vollste Berechtigung zu sichern. Auch glauben wir nicht, daß die Scholastik sich hier im Widerspruche mit dem hl. Augustinus befinde; wir sind vielmehr der Ansicht, die Scholastik habe nur die vom hl. Augustinus gelegten Reime zur Reife gebracht. War doch der hl. Augustinus namentlich in diesem Punkte, der bei ihm allein ausführlich behandelt worden, die Hauptquelle ihrer Theologie, aus der sie mit einer oft fast scrupulös erscheinenden Sorgfalt schöpfte. Der hl. Thomas gibt uns davon das schönste Beispiel; wer sein Verfahren genauer studirt, wird finden, daß er wenigstens durchaus bemüht war, keine andere als die Augustinische Lehre von der Erbsünde, diese aber entwickelt und organisch gegliedert darzustellen, und kaum dürfte sich heutzutage jemand zutrauen, mehr Begeisterung und mehr Sinn für das Verständniß der Augustinischen Lehre zu besitzen als er. Man möge also immerhin auf den hl. Augustinus zurückgehen, aber zuerst nachsehen, ob die Scholastik den Kern seiner Lehre wirklich mißverstanden habe. Daß bei der Entwicklung des Kernes einzelne Ansätze, die nicht zur Substanz der Sache, sondern zur Unbestimmtheit ihrer ersten Fassung gehören, abgestreift wurden, wird niemand wunder nehmen, der überhaupt einen Begriff von den Gesetzen wissenschaftlicher Entwicklung hat.

§ 49. Der wahre Charakter des in der Erbsünde liegenden Mysteriums.

1. Man könnte nun fragen, wie denn nach allen diesen Erklärungen die Erbsünde überhaupt noch ein Mysterium sei, wenn sie an der natürlichen Beschaffenheit des gefallen Menschen spurlos vorübergehe und ihn bloß übernatürlicher Güter beraube, und wo denn die Dunkelheit bleibe, welche doch nach aller Geständniß ihr Wesen umhüllt und sie zum Kreuze der Philosophen macht.

Allein eben hierdurch stellt sich die Erbsünde gerade recht als ein Mysterium heraus. Wenn die Beschaffenheit des gefallen Menschen an sich derart ist, daß sie auch ohne den Zusammenhang mit einer Erbschuld gedacht werden kann, dann ist diese Erbschuld selbst und der Charakter der Sündhaftigkeit, der durch sie der Beschaffenheit des Menschen aufgedrückt wird, eben etwas für die Vernunft absolut Verborgenes, nur durch göttliche Offenbarung Erkennbares, also ein wahres Mysterium. Wenn man dagegen am gefallen Menschen eine Beschaffenheit finden will, die sich nicht durch die bloße Unvollkommenheit der Natur erklären ließe oder die gar eine positive Verkehrtheit der Natur in sich schloße: dann muß dieselbe nothwendig wenigstens auf die Idee einer Erbschuld oder auch einer inwohnenden Erbsünde führen. Dann würde aber die Erbschuld oder die Erbsünde nicht mehr etwas ganz und gar Verborgenes sein.

In unserer Darstellung wird ferner die Erbsünde nur erklärt in Voraussetzung dreier großer Mysterien: der Erhebung des ersten Menschen durch die heiligmachende Gnade zur Kindschaft Gottes, der Vergeistigung seiner irdischen Natur bis zur Aehnlichkeit mit den Engeln des Himmels und endlich des wunderbaren Segens, kraft dessen der erste Mensch diese übernatürlichen Vorzüge zugleich mit der Natur auf seine Nachkommen überpflanzen und somit nicht bloß irdische Menschen, sondern vergöttlichte und engelgleiche Menschen zeugen sollte. Wer in diesen Dingen kein Mysterium sieht, für den ist allerdings unsere Erklärung nicht gemacht, da sie sich ganz und gar auf die Uebernatürlichkeit derselben stützt. Sind es aber Mysterien und zwar große, übernatürliche Mysterien, nun, dann ist auch die Erbsünde ein Mysterium, weil sie nur aus andern Mysterien und nur in Beziehung auf solche erkannt und begriffen werden kann.

Daß sie aber, auf diese Weise erkannt und begriffen, in ein überraschend helles Licht gestellt wird, thut ihrem geheimnißvollen Charakter

keinen Eintrag. Die Mysterien sollen eben, nachdem sie uns von Gott offenbart sind, helle, leuchtende Wahrheiten werden, sie sollen sich gegenseitig Licht zufließen; durch dieses Licht sollen die Dunkelheiten und anscheinende Widersprüche, die sich bei einer einseitigen Auffassung ergeben, aufgehellt werden und das ist gerade bei der Erbsünde in einem besonders hohen Grade der Fall.

Man sage nicht, in einem solchen Lichte verliere die Erbsünde den furchtbaren Charakter, den wir ihr doch alle beilegen. Nein, eben dieses Licht zeigt uns die ganze Größe des Abgrundes, in den die Erbsünde uns gestürzt hat, und die furchtbare Finsterniß, die ihr Wesen ausmacht. Oder ist der Sturz des Menschen aus seiner übernatürlichen Höhe, die Losreißung desselben aus dem Schoße Gottes, die Entkleidung seiner Natur von ihrer engelgleichen Herrlichkeit nicht etwas furchtbar Schreckliches und Schlimmeres, als alle andern Befleckungen seiner Natur? Wie die Sünde überhaupt in ihrem Gegensatz zur Gnade erst recht als ein unaussprechlich großes Uebel erscheint: so ist auch die Erbsünde gerade deshalb ein ineffabiliter *grande peccatum*, weil sie den ganzen herrlichen Tempel, den der Heilige Geist durch seine wunderbare Macht in der menschlichen Natur sich gebaut hatte, nicht nur für ein Individuum, sondern für das ganze Geschlecht von Grund aus zerstört hat.

Nach einer andern Seite allerdings kann und soll das über die Erbsünde verbreitete Licht ihr das furchtbar finstere Ansehen nehmen, womit sie uns auf den ersten Blick erscheint. Es kann und soll die Widersprüche entfernen, welche mit einer oberflächlichen Auffassung derselben verbunden sind; es kann und soll uns namentlich zeigen, wie die Verwilderung des ganzen Geschlechtes in die Sünde seines Stammvaters und in deren Folgen weder der Barmherzigkeit noch der Gerechtigkeit Gottes widerspricht.

Denn in unserer Auffassung widerspricht die Erblichkeit der Sünde so wenig der Barmherzigkeit Gottes, daß sie vielmehr nur in einer außerordentlichen That der göttlichen Barmherzigkeit ihre Erklärung findet, und so wenig der göttlichen Gerechtigkeit, daß diese unter Voraussetzung jener That der Barmherzigkeit die Erblichkeit der Sünde anerkennen muß.

„Was ist geeigneter“, sagt der hl. Anselmus, „zum Beweise der Größe der göttlichen Güte und der Fülle der Gnade, die er dem Adam gewährte, als der Umstand, daß, wie Adam das Sein seiner Nachkommen in der Gewalt hatte, indem sie das, was er von Natur war, durch ihn sein sollten, es so auch von der Freiheit seines

Willens abhing, sie so aus sich hervorgehen zu lassen, wie er selbst war, reich an Gerechtigkeit und Glückseligkeit. Das also war ihm verliehen. Weil er nun, auf den Gipfel einer so großen Gnade gestellt, die Güter, welche er empfangen, um sie für sich und seine Nachkommen zu bewahren, freiwillig preisgab: deshalb verloren die Kinder, was ihr Vater, während er es bewahrend ihnen hätte geben können, nicht bewahrend ihnen raubte.“¹

Gerade der Reichthum der Gnade, der auf alle seine Nachkommen übergehen sollte, also die Größe der göttlichen Barmherzigkeit über Adam und seine Nachkommen machte die Vererbung der Sünde möglich; und unter Voraussetzung dieser Gnade mußte die göttliche Gerechtigkeit nach dem Verluste derselben nothwendig die Nachkommen Adams in seine Schuld verwickelt ansehen.

Die Verlehrung einer überaus großen, geheimnißvollen That Gottes in ihr Gegentheil durch eine That des Menschen, das ist das lichtvolle, aber eben dadurch zugleich in seiner ganzen furchtbaren Größe erkannte Mysterium der Erbsünde.

2. Ehe wir jedoch dasselbe verlassen, glauben wir zur vollständigeren Darstellung seines geheimnißvollen Charakters noch folgendes hinzufügen zu müssen.

Bei dem Mysterium des Urstandes haben wir bemerkt, dasselbe sei seiner niedern Seite nach nicht so geheimnißvoll, wie nach seiner höhern, indem die Integrität nicht etwas in dem Grade Uebernatürlichen war wie die Heiligkeit und ebendeshalb auch in den Bereich des natürlich Wahrnehmbaren fiel. Auf ähnliche Weise ist nun auch die niedere, materiale Seite der Erbverlehrtheit etwas natürlich Wahrnehmbares und sogar mit der bloßen Natur Gegebenes, materiell genommen also gar kein Mysterium; sie ist gleichsam der sichtbare Leib, worin sich das unsichtbare Mysterium der Sünde verkörpert. Aber ebendeshalb ist sie formell, als zur Sünde gehörig, als Frucht eines sündhaften Actes und als integrierendes Element der dadurch hervorgerufenen, wahrhaft sündhaften Verlehrtheit doch immer verborgen und geheimnißvoll. In dieser Beziehung ist sie nämlich nicht anders erkennbar als unter Voraussetzung des Urstandes und unter Hinzuziehung des mit ihr verbundenen höhern Elementes. Weit entfernt, daß man das letztere Element aus dem sichtbaren erkennen und somit in dem einen Theile das Ganze offen darlegen

¹ De conc. virg. et orig. pecc. c. 23.

könnte, hängt vielmehr die Erkenntniß der Bedeutung, welche der sichtbare Theil im Ganzen hat, durchaus von der Erkenntniß des andern, unsichtbaren Theiles ab.

Das Vorhandensein dieses höhern Theiles aber, die Aufhebung einer ursprünglich dagewesenen, absolut übernatürlichen Vereinigung mit Gott, entzieht sich ganz der natürlichen Wahrnehmung.

Nichtsdestoweniger kann man sagen, daß in der Lage und der Geschichte der erbsündigen Menschheit sich Spuren finden, aus welchen indirect eine dunkle, unbestimmte Ahnung der Existenz auch jenes höhern Theiles der Erbsünde gewonnen werden kann.

Bei der persönlichen Sünde haben wir schon gesehen, wie ihr Eingriff in die höhere Gnadenordnung nothwendig auch einen Rückschlag auf die Natur übt und in dieser eine Tiefe der Bosheit und der Verderbniß herbeiführt, welche sich vom natürlichen Standpunkte aus nicht erklären und begreifen läßt. In dem Grade und in der Weise wie bei der persönlichen Sünde kann dieser Rückschlag bei der Erbsünde nicht stattfinden, denn der Erbsünder schließt die Heiligkeit nicht durch einen ihm innerlichen Act von sich aus; er wird nicht einmal aus seiner natürlichen Hinnegung zu Gott als dem finis naturae herausgerissen, geschweige denn seine Natur in dämonische Bosheit verkehrt. Wohl aber befindet er sich infolge der durch die Geschlechtsschuld verschmerzten Heiligkeit in einem andern Verhältnisse zu Gott als der bloße Naturmensch, der ursprünglich ohne übernatürliche Bestimmung erschaffen worden wäre. Er ist der ihm factisch von Gott gegebenen Bestimmung verlustig gegangen, und wenn man auch nicht annehmen muß — ich glaube, nicht einmal annehmen darf —, daß Gott ihm die zur Erreichung seines natürlichen Zieles, zur Vermeidung persönlicher, schwerer Sünden unbedingt nothwendige Hilfe gänzlich verweigern werde: so ist es doch klar, daß Gott für die Erreichung dieses Zieles nicht mehr so reichlich zu sorgen braucht, nachdem der Reichthum seiner Gnade verschmerzt worden, als wenn derselbe nie verlassen worden wäre. Der Zustand, welchen Gott dem Menschen seiner überwiegenden Begierlichkeit gegenüber gibt, wird somit wegen der Erbsünde spärlicher ausfallen, als die Vernunft ihn sonst von Gottes Weisheit und Güte erwarten würde; die Begierlichkeit wird zu einer herrschenden Macht werden; im großen und ganzen wird die Menschheit ihr erliegen. In der That besteht ein so großes moralisches Verderben der Menschheit außerhalb der christlichen Heilsgnade, daß die Vernunft bei einem von Anfang an ganz reinen, ungetrübten Verhältnisse der Menschheit zu Gott dasselbe nicht leicht für

möglich hält, oder wenigstens den Grund nicht gerne auf seiten der Vorsehung, sondern in einer Schuld der Menschheit suchen möchte.

Darum kann sie immerhin ahnen, daß ein solches Mißverhältniß zwischen Gott und der Menschheit bestehe: es aber mit Sicherheit zu erschließen oder gar mit Bestimmtheit in seinem wahren Charakter zu fixiren, vermag sie nicht. Nicht das erstere, weil sie nicht mit Sicherheit behaupten kann, daß Gott nicht auch auf dem Standpunkte der bloßen Natur bei manchen Menschen die volle moralische Entwicklung ausbleiben lassen könne. Nicht das zweite, weil das Wesen des aufgehobenen übernatürlichen Verhältnisses zu Gott alle Begriffe der natürlichen Vernunft übersteigt.

3. Noch stärker als in der Herrschaft der Begierlichkeit gibt sich das in der Menschheit waltende *mysterium iniquitatis* in der nur zu offenkundigen Herrschaft des Teufels über die Menschheit kund.

Es ist Glaubenslehre, daß die Menschheit durch die Erbsünde in die Gefangenschaft und die Sklaverei des Teufels gerathen ist. Wie sie in ihrer Gesamtheit in Adam vom Teufel überwunden worden, so ist sie ihm nun auch unterworfen, gehört mit zu seinem Reiche, bildet sein Reich hier auf Erden. Sie ist so fest an ihn gebunden, daß sie aus sich in keiner Weise die verlorene Freiheit der Kinder Gottes wieder erringen und den erhabenen Standpunkt, von dem sie herabgestürzt ist, wieder einnehmen kann. Ihre Gefangenschaft ist in dieser Beziehung, abgesehen von der Erlösung durch den Gottmenschen, eine absolute und totale; sie ist aber auch factisch nichts anderes als der verschuldete Mangel der übernatürlichen Gaben des Urstandes, insofern in demselben der Wille des Teufels an der Menschheit erfüllt wird, und der Mensch durch die Gemeinschaft mit dem Teufel sich denselben zugezogen hat. Diese Gefangenschaft und die ihr entsprechende Herrschaft des Teufels über die Menschheit fällt somit zusammen mit dem Mysterium der Sünde selbst; sie schließt formell noch keine besondere, positiv verderbende Wirksamkeit ein, welche der Teufel auf seine Gefangenen ausübt, und kann daher auch nicht als eine sichtbar hervortretende Offenbarung des Mysteriums angesehen werden.

Erfahrung und Offenbarung belehren uns aber überdies, daß Gott in Folge der Geschlechtschuld die Menschheit auch einer solchen positiven Herrschaft des Teufels überantwortet hat. Er gestattet demselben, in der mannigfachsten Weise der Menschheit an der Seele und am Leibe zu schaden, sie moralisch und physisch zu verderben und, damit ihr Streben

nach Selbstvergötterung seine volle Strafe finde, darauf hinzuwirken, daß die Menschheit, statt des wahren Gottes, den Teufel und seine Gesellen anbede. Diese Herrschaft des Teufels über den Menschen ist aber nicht nothwendig eine volle Sklaverei des letztern; die Sklaverei ist nicht so absolut wie die oben besprochene Gefangenschaft. Denn durch die Erbsünde verliert der Mensch nicht ebenso seine natürliche wie die übernatürliche Freiheit; die natürliche Freiheit bleibt nicht nur in ihrer Substanz, sondern sie wird auch nicht einmal vollständig suspendirt, wie bei den effectiv Verdamnten. Sie wird nur in einem so hohen Grade geschwächt, daß der Mensch ohne besondern Beistand Gottes den Einflüssen des Teufels auf die Dauer nicht standhaft zu widerstehen vermag.

Eine derartige Herrschaft des Teufels über die Menschheit, die, wie schon früher bemerkt, in zahllosen Thatfachen offen zu Tage tritt, ist an sich auch bei dem mit keiner Schuld beladenen Geschlechte nicht absolut undenkbar. Gott könnte auch den schuldlosen Menschen zu seiner Prüfung einem so furchtbaren Einflusse der höllischen Mächte überlassen, wenn er ihm zugleich den nothwendigen Beistand, um demselben gegenüber standzuhalten, verliehe, oder die ohne persönliche schwere Schuld erlittene Niederlage ihm nicht zur ewigen Strafe anrechnete. Auch für den Erbsünder müssen wir einen solchen Beistand Gottes wirklich annehmen, da derselbe im Grunde doch immer wenigstens seine natürliche Bestimmung und folglich den Anspruch auf die zu ihrer Erreichung absolut nothwendigen Mittel behält. Aber immerhin kann die Vernunft doch ahnen und es der Güte und Weisheit Gottes entsprechender finden, daß der Mensch nicht ohne seine Schuld dem so gewaltigen Einflusse des Teufels überantwortet sei, wenn gleich sie auch hier mit Sicherheit und Bestimmtheit über die Ursache der traurigen Lage der Menschheit nicht urtheilen kann. Factisch ist also die jammervolle Herrschaft der Sinnlichkeit sowohl als des Teufels, in welcher unser Geschlecht dahinsiecht, ein Rückschlag der schuldvollen Auflehnung seines Repräsentanten gegen die übernatürliche Gnade. Als solcher wird sie in ihrem innersten Grund und Wesen begriffen, während sie ihrerseits aus sich diesen Grund nur dunkel ahnen läßt.

Wir können die Ansicht derjenigen Theologen und Apologeten nicht theilen, welche, wenn nicht aus der Begierlichkeit und den Versuchungen des Teufels allein, so doch aus der factisch in dem furchtbaren moralischen Verderben der Menschheit hervortretenden übergroßen Macht beider das Dasein einer auf dem Geschlechte lastenden Schuld mit Sicher-

heit glauben beweisen zu können. Wir vermögen uns deshalb nicht damit zu befreunden, weil es uns ungereimt erscheint, daß die Glieder des Geschlechtes, die als Personen mit ihren persönlichen Ansprüchen nicht schlechtweg in der Gesamtheit aufgehen, durch unpersönliche Schuld Ansprüche und Güter verlieren sollten, worauf sie von Natur einen persönlichen Anspruch haben. Vor der Macht der Thatfachen braucht diese unsere Meinung nicht zu weichen. Auf keinen Fall können wir sagen, dieses große Verderben lasse sich nur aus einem solchen Mangel an moralischer Kraft im Menschen erklären, wie er ohne dessen Schuld nicht stattfinden könne; denn factisch besteht dieses Verderben in der Menschheit und zum Theil in der Kirche selbst, trotzdem daß nach der sichern Lehre der besten Theologen allen erwachsenen Menschen ohne Ausnahme die wirklich zureichende Hilfe zur Erlangung ihres übernatürlichen Heiles dargeboten wird. Ist es zudem nicht klar, daß Gott factisch das ganze Menschengeschlecht um seines Sohnes willen ebensosehr und noch unendlich mehr liebt, als er es um der Sünde willen haßt¹, und er sollte ihm daher in allen seinen Gliedern nicht wenigstens ebenso viel Gutes zuwenden, als es von Natur beanspruchen könnte?

Die Thatfache der großen Herrschaft des Teufels in der Welt muß also eine andere Erklärung finden in den immer gerechten, aber auch in ihren Tiefen unerforschlichen Rathschlüssen Gottes. Wer weiß, wieviel persönliche Schuld mit unterläuft, wenn die einzelnen Menschen nicht an der Hand Gottes sich aus ihrer Ohnmacht erheben, wie hoch Gott dem einzelnen seine Verdorbenheit antrechnet, und was er in der Stunde der Entscheidung mit ihm verhandelt? Wer weiß, welche weise Absichten Gott dabei hat, wenn er seine Creatur so mühevoll und gefahrvoll ringen und kämpfen läßt?

Eine dieser Absichten kennen wir: es ist die Offenbarung des ganzen Elendes, in welches die Gott verlassende Creatur hinabstürzt, eine Offenbarung, die durch die Größe des Gegensatzes zur Verherrlichung Gottes in der Wiedererhebung und Restauration der Menschen dienen soll. Gott läßt die Hölle wüthen, läßt sie ihre ganze Macht entfalten, um nachher ihre Werke desto glorreicher zu zerstören, um einen desto größern Triumph über sie zu feiern, um gerade da, wo sie den Kampfplatz allein zu behaupten glaubt, den Sieg ihren Händen zu entreißen und ihre Niederlage desto schmachvoller zu machen. So hat er sie zum erstenmal besiegt,

¹ Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia (Rom. 5, 20).

als er ihr gestattete, mit ihrem Stachel selbst seinen Gesalbten zu durchbohren; sie verlor den Stachel¹ und sank ohnmächtig vor dem, den sie vernichtet wähnte, zu Boden. So wird er am Ende der Zeiten das *mysterium iniquitatis* noch einmal entfesseln, wird den Fürsten der Finsterniß im Menschen der Sünde dem Gesalbten Gottes einen Nebenbuhler gegenüberstellen lassen und ihm auf kurze Zeit gestatten, das Reich des Gesalbten dem Scheine nach vollständig zu beherrschen: aber dann wird er auch mit einem Blitzstrahle seines Mundes ihn von der Höhe des angemessenen Thrones hinabstürzen und auf ewig in der tiefsten Finsterniß begraben.

¹ Vgl. 2 Thess. 2, 8—8.

Fünftes Hauptstück.

Das Mysterium des Gottmenschen und seiner Oekonomie.

Et manifesto magnum est pietatis sacramentum (μυστήριον), quod manifestatum est in carne, iustificatum est in Spiritu, apparuit angelis, pradicatum est gentibus, creditum est in mundo, assumptum est in gloria (1 Tim. 3, 16).

A. Der Gottmensch.

I. Der übernatürliche Inhalt des Mysteriums und seine Unbegreiflichkeit.

a. Das Wesen des Gottmenschen.

§ 50.

Drei Mysterien haben wir bis jetzt besprochen: das Mysterium Gottes, die Dreifaltigkeit der Personen, das Mysterium des Menschen in dessen übernatürlicher Vereinigung mit Gott und in seiner Heiligung durch Gott und das Mysterium der Trennung des Menschen von Gott, der Auflösung seiner übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott durch die Sünde. Mit allen dreien steht in inniger Wechselbeziehung das Mysterium des Gottmenschen; in ihm finden wir die vollkommenste Fortführung und Offenbarung der innern Productionen der Gottheit, ferner die Wiederherstellung und Neubegründung der übernatürlichen Vereinigung der Menschen mit Gott, sowie das kräftige Heilmittel zur Aufhebung und Tilgung der Sünde.

1. Der geheimnißvolle Charakter der Incarnation ist im allgemeinen mehr anerkannt als der irgend eines andern Mysteriums. Wo sollte auch das Mysterium des Christenthums überhaupt bleiben, wenn Christus, der Grund, die Krone und der Mittelpunkt desselben, kein Mysterium wäre? Allein die ganze Größe und Erhabenheit dieses Mysteriums in seinem Wesen sowohl als namentlich in seiner Stellung und Bedeutung wurde doch vielfach sehr mißkannt oder wenigstens nicht hinreichend anerkannt. Indem man seinen Werth und seine Bedeutung mit dem Maße der natürlichen

Vernunft messen wollte, zog man es aus seiner übernatürlichen Höhe herab und gefährdete dadurch sogar seinen Inhalt, wenn man ihn nicht geradezu aufhob.

Um diesem Uebelstande von vornherein abzuweichen, um also nicht durch eine vorgefaßte, einseitige oder falsche Ansicht von der Bedeutung resp. der Nothwendigkeit der Incarnation über ihr Wesen irregeleitet zu werden: wollen wir vorab das geheimnißvolle Wesen derselben, wie es uns der Glaube vorstellt, ins Auge fassen und dann nachher sehen, welche Stellung und Bedeutung in der Ordnung der Dinge resp. welche Nothwendigkeit diesem Mysterium zukommt.

Der Gottmensch ist der neue himmlische Adam, von dem der erste irdische Adam nur das Vorbild bezw. das umgekehrte Bild war. So stellt ihn uns die Heilige Schrift selbst dar, und wir glauben, auf keine Weise lasse sich besser, allseitiger und tiefer das Mysterium seines Wesens und seiner Bedeutung entwickeln als durch diesen Vergleich.

Schon der erste Adam war kein gewöhnlicher Mensch; er war zu einer übermenschlichen, ja einer schlechtweg übercreatürlichen Würde erhoben und mit übernatürlichen Gaben und Eigenschaften geziert. Er war ein Adoptivkind Gottes und hatte dadurch einen gewissen Antheil an der göttlichen Natur. In einer unaussprechlichen Weise war er mit Gott vereinigt, und Gott selbst wohnte in ihm, nicht wie in den bloßen Geschöpfen, sondern wie in seinem besondern Heiligthum, durch seinen eigenen Geist, den er darin ausgegossen hatte. Der erste Adam, obgleich irdisch und creatürlich von Natur, war durch eine wunderbare Gnade Gottes himmlisch, ja göttlich geworden.

Schon er war folglich durch die Gnade Gottes ein ungleich erhabeneres Mysterium als das, welches sich die Rationalisten unter dem Gottmenschen vorgestellt haben. Gerade diejenigen, welche keinen rechten Begriff von der Einheit der Person in Christus besitzen, die vielmehr zwei miteinander verbundene Personen in Christus denken, erheben sich andererseits auch nicht so hoch, daß sie der menschlichen Person in Adam oder in Christus eine wahre Theilnahme an der göttlichen Natur zuschreiben. Sie wollen, daß Christus in einer besondern Gunst bei Gott und in einem innigen Wechselverehr mit ihm gestanden habe, daß er als Gesandter Gottes aufgetreten, in einer besondern Harmonie mit Gott gewirkt, seinen menschlichen Willen auf vorzügliche Weise in Einklang mit dem Willen Gottes gehalten habe. Aber das alles sind nur moralische Beziehungen, es sind rein äußerliche Verhältnisse, wie sie auch unter Menschen durch die

Adoption hervorgebracht werden können; sie begründen an sich keine reale Communication und Einheit zwischen dem Menschen und Gott; sie genügen nicht einmal zur Idee der wahren göttlichen Adoption, durch die das Geschöpf nicht nur gewisse Rechte von Gott erhält, sondern in der Mittheilung der göttlichen Natur auch göttlichen Lebens und göttlicher Heiligkeit theilhaftig und ein übernatürliches Ebenbild Gottes wird.

Umgekehrt, wer sich nicht einmal zur Idee der übernatürlichen Heiligung des ersten Menschen erheben kann oder wenigstens diese Idee nicht in voller Reinheit und Präcision erfährt, der verlegt sich dadurch auch den Weg, das noch höhere Mysterium der Incarnation recht zu erfassen und zu würdigen. Wenn er die Lehre der Kirche mit aufrichtigem Glauben annimmt, mag er immerhin noch die Idee des Gottmenschen ergreifen und festhalten können; aber er macht einen Sprung, indem er sogleich ohne Vermittlung vom Niedrigsten zum Höchsten überspringt, ohne die dazwischen liegende Stufe zu durchschreiten. Durch den Glauben kommt er ohne Zweifel auf dem Gipfel an; aber eben die unermessliche Distanz zwischen dem Gipfel und der Tiefe wird er nicht so vollkommen bemessen können, wenn er nicht durch die Mittelglieder hindurchgegangen ist. Deshalb haben wir die Idee der übernatürlichen Würde und Auszeichnung des ersten Menschen vorangestellt, damit sie als Vorstufe und Durchgangspunkt für die Idee des Gottmenschen diene. Je größer schon das Mysterium des ersten Adam war, um so größer und erhabener muß im Vergleiche und im Gegensatze zu ihm das des zweiten Adam erscheinen.

2. Die Vereinigung mit Gott, die in dem erstern Mysterium enthalten war, ist so unbegreiflich, daß wir dieselbe mit dem Aufwand aller natürlichen Begriffe und Gleichnisse immer nur sehr unvollkommen uns vorstellen können. Die heiligen Väter überbieten sich in den stärksten Ausdrücken und Bildern, um uns dieselbe nur in etwa anschaulich und begreiflich zu machen, und so ist es kein Wunder, daß dieselben, wenn sie nachher die Einheit des Gottmenschen schildern wollen, kaum mehr neue Ausdrücke und Bilder finden, um dieselbe im Gegensatze und im Unterschiede von der erstern zu kennzeichnen.

Schon bei der Gnade sagen sie, daß Gott durch dieselbe im Menschen wohne wie die Seele im Leib, dem sie ihr eigenes Leben mittheilt, daß das Geschöpf von Gott verschlungen und verzehrt, durchdrungen und verklärt werde wie das Eisen vom Feuer, ein Tropfen Wasser von einer Menge Wein¹.

¹ Vgl. Casini: *Quid est homo* art. 6, an vielen Stellen, besonders S. 248 f. und 285 f. in meiner Ausgabe (Mainz 1861).

Stärkere, lebhaftere Bilder können sie auch bei der Incarnation nicht finden¹. Aber weit entfernt, daß wir dadurch verleitet werden sollten, die hypostatische Einheit des Gottmenschen mit der Gnadeneinigung des Menschen zu verwechseln, müssen wir uns vielmehr veranlaßt sehen, die erstere eben als ein übergroßes, doppelt erhabenes Mysterium zu betrachten; denn nur der Dürftigkeit unserer Vernunft sowohl als der Niedrigkeit der natürlichen Dinge, von denen wir unsere Begriffe und Bilder hernehmen, ist es zuzuschreiben, daß wir dieselben Bilder zur Darstellung der verschiedensten übernatürlichen Dinge gebrauchen müssen.

Wir sind aber darum doch nicht außer stande, den Unterschied zwischen der hypostatischen Einheit und der Gnadeneinigung in etwa zu erfassen; denn ebenso gut wie wir uns aus den Begriffen und Bildern von natürlichen Dingen nach Anleitung der Offenbarung einen analogen Begriff von der Gnade und Heiligkeit des Menschen zu bilden vermögen, ebenso können wir nach Anleitung derselben Offenbarung durch eine andere Analogie, durch eine Heranziehung der natürlichen Dinge unter einem andern Gesichtspunkte uns einen distincten, wenngleich immerhin nur analogen und deshalb unvollkommenen, dämmerhaften Begriff von der Incarnation bilden.

Durch die Gnade war der erste Mensch vergöttlicht, aber nicht Gott, nicht vergottet, um so zu reden. Nur im figurlichen Sinne nennen die Väter den vergöttlichten Menschen auch Gott, nämlich als einen andern Gott durch die Ähnlichkeit, so wie wir auch die sogen. Nebensonne Sonne zu nennen pflegen². Der Mensch, Träger und Inhaber der menschlichen Natur, wurde nicht ein anderer, sondern blieb derselbe, als er auch Inhaber und Träger der Theilnahme an der göttlichen Natur durch die Gnade wurde. Er verlor dadurch nicht sich selbst, er gehörte fortan immer noch sich selbst an und gewann durch die Theilnahme an der göttlichen Natur eben nur einen neuen Besitz, eine neue Beschaffenheit, durch die er in das Bild Gottes umgestaltet, Gott auf übernatürliche Weise ähnlich gemacht wurde und infolge dieser Ähnlichkeit auch in die innigste Verbindung und Vereinigung mit seinem göttlichen Ideale treten mußte. Daher wohnt Gott in ihm wie die Seele im Leibe, aber nur insofern die Seele dem

¹ *Cyrril. Alex.* tom. 2, p. 107.

² So der hl. Basilus (De Spir. Sanct. c. 9): Hinc cum Deo similitudo, et quo nihil sublimius expeti potest, ut Deus fias; und der hl. Gregor von Nyssa (De beatit.): Tantum erat in natura nostra bonum illud (divinum) . . . , ut alterum illud humanum bonum esse videretur, exquisitissima et plenissima assimilatione et imitatione.

Leibe von ihrem Leben mittheilt, nicht inſofern ſie ein Weſen mit ihm bildet; darum geht der begnadigte Menſch in Gott auf wie das Eiſen im Feuer, der Waſſertropfen im Weine, aber nur inſofern das Feuer dem Eiſen von ſeiner Gluth und ſeinem Glanze, der Wein dem Waſſertropfen von ſeiner Farbe, ſeinem Geruche und Geſchmade mittheilt, nicht inſofern der die Gluth ausſtrömende Körper mit dem durchglühten, der Wein mit dem Waſſer zu einem Ganzen verſchniltzt. Alles das iſt allerdings ſchon wunderbar und geheimnißvoll; damit aber ein Gottmenſch ins Daſein trete, dazu bedarf es noch ganz anderer Wunder.

Hier muß die menſchliche Natur nicht nur ihre natürlichen Unvollkommenheiten ablegen und mit einem Bilde der göttlichen Natur überkleidet werden, ſondern ſie muß eben aufhören, ſich ſelbſt zu beſißen; ſie muß einer göttlichen Perſon, einem Subjecte, das von Natur aus Träger und Inhaber der göttlichen Natur iſt, eingefügt und gleichſam einverleibt werden, ſo daß der Träger und Inhaber der göttlichen Natur zugleich Träger und Inhaber der menſchlichen Natur wird. Nur in dieſem Falle haben wir ein Subject, das Gott und Menſch zugleich genannt werden kann, das alſo nicht bloß als ein vergöttlichter Menſch, ſondern als menſchgewordener Gott, als Gottmenſch erſcheint. Gott muß ſich hier mit der menſchlichen Natur ſelbſt bekleiden, ähnlich wie bei der Vergöttlichung des Menſchen der Menſch die Geſtalt und Beſchaffenheit der göttlichen Natur anzieht. Hier wird die Menſchheit einer göttlichen Perſon eingepflanzt, wie im andern Falle gleichſam ein Ableger der Gottheit dem Menſchen eingepflanzt wurde.

Beides iſt übernatürlich und geheimnißvoll, daß eine menſchliche Perſon der göttlichen Natur theilhaftig wird, und daß eine göttliche Perſon eine menſchliche Natur annimmt. Der hl. Petrus Chryſologus meint ſogar in einem Anfluge von ekſtaſiſcher Bewunderung der unausſprechlichen Liebe Gottes gegen uns Menſchen, das erſtere ſei wunderbarer als das zweite¹. Das iſt inſofern wohl wahr, als im erſten Falle von

¹ Et quidem Deitatis erga nos dignatio tanta est, ut scire nequeat, quid potissimum mirari debeat, creatura; utrum quod Deus se ad nostram deposuit servitutem, an quod nos ad divinitatis suae rapuit dignitatem (hom. 72). Hier- nach bloße Gleichſtellung der beiden Wunder; aber in der 87. Homilie heißt es: Quid est magis tremendum, quod se dedit terris Deus, aut quod vos dat coelo; quod societatem carnis intrat ipse, aut quod vos facit consortium divinitatis intrare; quod mortem sumit ipse, aut quod vos resumit ex morte; quod ipse in vestram nascitur servitutem, aut quod vos sibi gignit in liberos; quod suscipit paupertatem vestram, aut quod vos sibi facit heredes, sui unici

vornherein mehr eine Erhebung des Menschen auf eine schwindelnde Höhe, im zweiten dagegen eine Herablassung Gottes hervorspringt. Betrachten wir hingegen in beiden Fällen die Erhebung der menschlichen Natur, so ist dieselbe dort ohne Vergleich wunderbarer und großartiger, wo diese Natur nicht nur mit göttlicher Herrlichkeit überkleidet, sondern geradezu eine Gott angehörige Natur, eine Natur Gottes wird, und wo sie in der Person, der sie angehört, mit der göttlichen Natur ein Ganzes bildet, wo also die Gottheit der menschlichen Natur nicht nur von ihrem Leben theilt, sondern mit ihr, wie die Seele mit dem Weibe, der Wein mit dem Wassertropfen, zu einem substantiellen Ganzen zusammenfließt.

3. Ueberaus wunderbar und übernatürlich und somit geheimnißvoll ist diese Vereinigung schon deshalb, weil sie zwei so unermesslich weit auseinanderliegende Extreme, wie das Endliche und das Unendliche, zu einem Ganzen zusammenschließt und das Niedrigste mit dem Höchsten in der denkbar innigsten Weise verschmelzt. Wunderbar und übernatürlich ist sie aber auch wegen der besondern Art und Weise, in der sie die beiden Substanzen vereinigt. Sie vereinigt dieselben nämlich zu einem persönlichen, hypostatischen Ganzen, ohne sie zugleich zu einer Natur miteinander zu vermischen. Leib und Seele sind beim Menschen nicht bloß zur Einheit der Person, sondern auch zur Einheit der Natur verbunden; oder vielmehr, nur insofern bilden sie eine Person, als sie auch eine Natur bilden. Ohne Natureinheit finden wir überhaupt in den natürlichen Dingen, die unserer Vernunft zugänglich sind, keine persönliche oder hypostatische Einheit. Nur da, wo zwei Substanzen eine Totalnatur constituiren, können auch beide zu einem persönlichen oder hypostatischen Ganzen gehören und von diesem besessen werden. Nun kann aber offenbar die göttliche Natur nicht mit einer geschaffenen Natur sich zu einer dritten verschmelzen; das widerspricht ihrer absoluten Einfachheit, Unveränderlichkeit und Selbstständigkeit. Wenn sie folglich nichtsdestoweniger sich mit einer geschaffenen Natur zu einem Ganzen vereinigt, dann kann das nur eine rein persönliche, rein hypostatische Einheit sein, welche die Natureinheit weder voraussetzt noch einschließt. Es kann nur eine Einheit sein, durch welche sie, ohne ihre Selbstständigkeit zu verlieren, die geschaffene Natur an sich zieht und sich zu eigen macht, durch welche sie also mit dieser ein Ganzes bildet, ohne selbst in diesem Ganzen aufzugehen, vielmehr eben in dem

coheredes? Est utique terribilius, quod terra transfertur in coelum, homo deitate mutatur, servitutis sors dominationis iura sortitur.

Beſitz und der Beherrſchung der angenommenen Natur ihre eigene absolute Selbſtändigkeit offenbarend.

Eine ſolche rein perſönliche oder rein hypostatifche Einheit iſt in der geſchaffenen Natur ohne Beiſpiel, aus dem einfachen Grunde, weil keine geſchaffene Subſtanz ſo ſelbſtändig und ihrer Selbſtändigkeit ſo mächtig iſt, daß ſie eine andere ganz und gar an ſich ziehen könnte, ohne hinwiederum von ihr angezogen und mit ihr verſchmolzen zu werden. Wenn überhaupt möglich, iſt ſie nur durch Gott und bei Gott möglich; aber weil wir das, was durch Gott und bei Gott möglich iſt, poſitiv nur daraus erkennen, was bei den Geſchöpfen wirklich iſt, ſo erſcheint ſie für uns ſo erhaben und wunderbar, daß unſere Vernunft aus ſich die Möglichkeit derſelben nicht einmal zu ahnen, geſchweige denn poſitiv zu beweifen vermag.

Aus einem doppelten Grunde alſo iſt der Gottmenſch ein absolut übernatürliches Myſterium: einmal weil in ihm die menſchliche Natur nicht mit einem andern geſchaffenen Weſen verbunden, ſondern über alle Schranken des Geſchöpflichen hinaus noch ungleich inniger als durch die Gnade mit der göttlichen Subſtanz geeinigt wird, ſodann weil die Art dieſer Vereinigung nicht die der Natureinheit, noch überhaupt eine ſolche iſt, wie ſie ſich auf dem Gebiete der geſchaffenen Natur vorfindet, ſondern weil ſie eine durchaus einzige, eminente Einheit iſt.

Wer durch die natürlichen Begriffe der Vernunft das Myſterium beſtimmen und ausmeſſen will, muß es daher nothwendig entſtellen. Entweder hält er ſich an die unendliche Kluft, die das Endliche vom Unendlichen trennt, bezw. an die natürliche Selbſtändigkeit und Perſönlichkeit, welche die vernünftige Natur mit ſich bringt — und dann wird er ſich keine Verbindung des Endlichen bezw. der menſchlichen Natur mit Gott denken können, durch welche jene Kluft überbrückt, die menſchliche Natur zu einer Natur Gottes erhoben würde. Oder aber er ergreift mit dem Glauben die wunderbare Innigkeit der Verbindung, ſaßt ſie aber alsdann unter den Begriff der Natureinheit und drückt dann das Göttliche ebenſo ſehr herab, als er das Menſchliche erhebt. Keiner von beiden, weder der Neſtorianer noch der Euthyrianer, gelangt zum wahren Begriffe der übernatürlichen Erhebung der menſchlichen Natur ohne Erniedrigung der göttlichen. Der erſtere ſchließt die Erhebung der niedern Natur aus, der andere die in der Erhebung der niedern fortdauernde, ja eben darin ſich bewährende Erhabenheit der höhern Natur.

Um den Begriff des Myſteriums zu gewinnen, müſſen wir uns alſo an der Hand der Offenbarung über den Kreis unſerer Vernunftbegriffe

erheben und in der menschlichen Natur eine Fähigkeit der Verbindung mit Gott und der Verbovollkommnung durch Gott annehmen, welche unsere Vernunft nicht im entferntesten zu ahnen vermag; und jene Verbindung und Verbovollkommnung müssen wir uns dann vorstellen nicht nach Maßgabe der mit Natureinheit verflochtenen oder auf ihr beruhenden hypostatischen Einheit, sondern als eine von allen Unvollkommenheiten der Natureinheit geläuterte, eminente, rein hypostatische Einheit.

4. Weil nur durch Analogie, gewissermaßen durch Transformation aus dem Begriffe der natürlich-hypostatischen Einheit gebildet und dazu noch auf einem Gebiete geltend gemacht, auf dem die Selbständigkeit und unermessliche Entfernung der zu verbindenden Extreme jede andere Verbindung als die des wechselseitigen Verkehrs auszuschließen scheint, muß der Begriff der übernatürlichen Einheit Christi natürlich immer sehr dunkel sein, ungleich dunkler als der der natürlichen Einheit, aus dem er gewonnen wird.

Denn auch der letztere ist in seiner Art schon dunkel und geheimnißvoll genug; gehört doch der richtige Begriff der Vereinigung zwischen Seele und Körper zu den schwierigsten Problemen der ganzen Philosophie. Wer nur wenig über jene Vereinigung nachgedacht oder nur einen Blick in den Wirrwarr der philosophischen Anschauungen über dieselbe geworfen hat, wird hierbon überzeugt sein. Diejenigen, welche den Begriff durchaus klar legen wollten, haben die wirkliche Einheit der Natur und der Hypostase zerstört, indem sie zwischen Seele und Leib wie zwischen zwei selbständigen Substanzen nur einen gewissen Wechselverkehr und eine gegenseitige Harmonie annahmen. Diesen Philosophen kann man es daher auch nicht so übel nehmen, wenn sie, die hypostatische Einheit des Logos mit der Menschheit nach Analogie zwischen Seele und Leib erklärend, hier ebenfalls die Sache ganz begreiflich finden wollen. Wenn aber die Seele als wahre forma des Körpers mit ihm eine Natur und somit auch eine Hypostase ausmacht, dann haben wir eine zwar streng begrifflich gefaßte, aber eben darum in ihrem Wesen unergründliche Erscheinung vor uns und müssen daher um so mehr die höhere Einheit in Christus für ein unergründliches Geheimniß halten.

Wie jedoch der Begriff der Einheit Christi nothwendig an der Dunkelheit des Begriffes von der Einheit des Menschen participiren und, je mehr er sich über denselben erhebt, an Dunkelheit noch zunehmen muß: so empfängt er andererseits doch auch desto mehr Licht, je schärfer wir ihn gegen den letztern abgrenzen und je entschiedener wir ihn von allen Unvollkommenheiten desselben entkleiden. Der Begriff der rein hypostatischen Einheit

wirkt hier ähnlich wie bei der Trinität der des rein hypostatischen Unterschiedes. Wenn man ihn geltend macht, so verschwinden von selbst alle Widersprüche, welche die Vernunft mit ihren natürlichen Begriffen in dem Dogma finden würde; sie verschwinden so sehr, daß die Gründe, auf welche sie sich stützen könnten, gerade zu ihrer Aufhebung beitragen. Z. B. die unausfüllbare Kluft zwischen dem Endlichen und Unendlichen steht der hypostatischen Einigung um so weniger im Wege, als dieselbe wesentlich ein unendliches Uebergewicht des einen Elementes über das andere voraussetzt, wodurch es dieses andere sich eben vollständig zu eigen machen kann. Die natürliche Totalität einer vernünftigen Natur, welche jede Natureinheit mit einem höhern unmöglich macht, läßt doch eine Beherrschung, auch eine unbedingte Beherrschung und Aneignung von seiten desjenigen zu, von dem sie ohnehin mit allem, was sie ist, durchaus abhängt, um so mehr, da sie durch eine solche Aneignung nicht nur nichts verliert, sondern vielmehr unendlich hoch erhoben wird. Auf seiten Gottes endlich inbolvirt die rein hypostatische Einheit mit einer geschaffenen Natur so wenig eine Unvollkommenheit, daß sich vielmehr seine unendliche Vollkommenheit nirgendwo glänzender offenbart als hier. Denn nur als der absolut Selbständige, der absolut Einfache und Unveränderliche kann Gott die geschaffene Natur so gewaltig an sich ziehen und so unwandelbar in sich festhalten, daß er sie seine eigene nennen kann, ohne irgendwie an sie gebunden zu sein.

Zwar möchte es scheinen, als wenn der Sohn Gottes eben dadurch, daß wir ihn als das *suppositum* oder die Hypostase der menschlichen Natur betrachten, erniedrigt und zusammengesetzt würde. Allein wenn wir sagen, daß er sich der menschlichen Natur unterstelle und sich zum Träger derselben mache, so wollen wir damit nicht ausdrücken, daß er dieselbe als etwas Höheres, Ergänzendes in sich aufnehme. Wir sagen vielmehr, daß er als der Höhere und unendlich Vollkommene das Niedrigere in einer ganz besonders vollkommenen, nämlich in der unumschränktesten Weise zu besitzen und zu beherrschen beginne. Die Aufnahme des Niedern in das Höhere, oder vielmehr das unbeschränkte Beherrschtsein des Niedern durch das Höhere, wodurch jenes das ausschließliche Eigenthum des letztern wird, das ist ja eben der Begriff der reinen hypostatischen Einheit. Die höhere Hypostase verliert dadurch so wenig von ihrer Erhabenheit, daß sie eben nur durch ihre erhabene Dignität, durch ihre göttliche Persönlichkeit zu einer solchen Herrschaft befähigt werden kann.

So vermögen wir bei der Incarnation, wie bei der Trinität, wenn wir nur unsere Gedanken der Erhabenheit der Gegenstände accommodiren

und auf die Uebernatürlichkeit der letztern Rücksicht nehmen, uns einen Begriff zu bilden, der, obgleich er nur dämmerhaft und unvollkommen ist, dennoch alle Wolken verschleucht, die seinen Gegenstand entstellen oder verzerren könnten. Auch hier wird es wiederum wahr, daß die klare Erkenntniß der Dunkelheit, die unser Auge umgibt, den Gegenstand seiner Auffassung nur um so lichter und klarer hervortreten läßt.

b. Die Eigenschaften des Gottmenschen. Der Christus per excellentiam.

§ 51.

Die Erhebung der menschlichen Natur zu einer Natur Gottes, die Einpflanzung derselben in eine göttliche Hypostase ist der Kerninhalt des Mystериums der Incarnation. Aber außer dieser hohen Würde und Stellung, welche die menschliche Natur in Christus erhält, und zwar gerade infolge derselben birgt jenes Mystериum auch noch andere übernatürliche und geheimnißvolle Dinge in seinem Schoße.

1. Obgleich nämlich die hypostatische Union der menschlichen Natur mit der Gottheit einerseits über die Gnadeneinigung einer menschlichen Person mit Gott weit hinausragt und auch andererseits eine Verschmelzung der Gottheit mit der Menschheit zu einer Natur wesentlich ausschließt: so würde man doch ihre Bedeutung nicht erschöpfen, wenn man übersähe, daß gerade kraft der hypostatischen Union auch die Menschheit an der Natur der Gottheit auf dem Wege der Gnade participirt.

Daß, womit Gott die Natur eines bloßen Menschen aus Gnade ausstatten und zieren kann, wenn er denselben zu seinem Kinde annimmt, darf in der menschlichen Natur dessen, der sein natürlicher Sohn ist, nicht fehlen. Die Menschheit des Sohnes Gottes kann nicht nur, sondern sie muß eben deshalb, weil sie Natur des Sohnes Gottes werden soll oder geworden ist, auch die Ausstattung und Beschaffenheit haben, welche Gott den Kindern seiner Gnade schenkt. Die in der Person des Sohnes mit der Gottheit hypostatisch vereinigte Menschheit muß, wenn je eine andere und in einem Maße wie keine andere, an der Natur der Gottheit theilnehmen, von der Gottheit durchdrungen, verkärt und in ihr Bild umgestaltet, mit einem Worte, die Gott angehörende Menschheit muß auch ihrer Beschaffenheit nach vergöttlicht werden. Wäre es denkbar, daß Gott, der den ersten Adam zu sich erhob, um ihm durch seinen Geist von seinem Leben mitzutheilen, dies nicht thun sollte bei der Menschheit, die seinem Sohne einberleibt und in der innigsten Weise mit der Quelle

des göttlichen Lebens vereinigt ist, wie der Leib mit der Seele? Wäre es denkbar, daß Gott, während er den bloßen Menschen mit der Gluth seiner Natur durchglühte, mit seiner Herrlichkeit bekleidete und mit seiner Süßigkeit durchduftete, alles dieses nicht bei der Menschheit thun sollte, die durch die innigste aller Vereinigungen in das Feuer der göttlichen Sonne eingetaucht ist?

Weil die Menschheit Christi in einer ganz besondern, einzigen Weise mit Gott verbunden war, durfte ihr jene Vereinigung und jene Herrlichkeit, die der Natur bloßer Geschöpfe zu theil werden kann und zu theil geworden ist, nicht fehlen. Die hypostatische Union schließt das, was schon der Natur der bloßen Menschen zu theil geworden ist, nicht aus; sie schließt es vielmehr in sich, sie verlangt, erfordert und bewirkt es. Und daher besteht der Unterschied zwischen der übernatürlichen Beschaffenheit des ersten Adam und der des zweiten gerade darin, daß der erste dieselbe nicht aus sich selbst, nicht durch die Kraft und die Rechte seiner Person, sondern aus reiner Gnade, der zweite hingegen sie aus sich, d. h. durch die Kraft und die Rechte seiner Person, somit von Natur aus besitzt. Der Abglanz der göttlichen Natur war beim ersten Adam bloß das aus freier Gnade von außen geschenkte Kleid eines Adoptivkindes Gottes — bei der Menschheit Christi hingegen bricht er aus der göttlichen Person hervor, welche dadurch die ihr von Natur innewohnende Würde und Kraft auch in ihrer Menschheit offenbart. Der Menschheit des ersten Adam floß das göttliche Leben aus einer von ihr getrennten Quelle zu; die Menschheit Christi empfängt es aus einer innigst mit ihr verbundenen Quelle, wie den Gliedern des Leibes vom Haupte, den Rebzweigen vom Weinstocke, dem sie verbunden sind, das Leben zugeführt wird.

Die Menschheit Christi war an sich, ihrer Substanz und Natur nach, der des ersten Adam gleich; insoweit waren in ihr keine größern Vorzüge eingeschlossen als in der Natur des ersten Adam; alle Vorzüge, welche über diese hinauslagen, liegen auch über sie hinaus, sind für sie übernatürlich. Die Menschheit Christi war nicht durch ihre Natur heilig, frei von unordentlicher Begierlichkeit, von dem Leiden und dem Tode; alle Vorzüge der Heiligkeit und der Integrität waren für sie eine von seiten Gottes hinzugefügte Zugabe. Aber weil sie in so außerordentlicher Weise mit Gott verbunden war, wurde kraft dieser Verbindung das Recht auf diese Vorzüge und die Quelle, woraus sie entspringen, in sie selbst hineingelegt. Der Gottmensch hat wesentlich in sich das Recht und die Macht, seine Menschheit mit dem ganzen Reichthume der Heiligkeit und der Integrität, deren dieselbe überhaupt fähig ist, auszustatten. Ja, weil seine Würde

die höchste ist, die es geben kann, und weil andererseits auch seine Menschheit nothwendig in ihrer Ausstattung dieser höchsten Würde entsprechen muß, deshalb muß diese Ausstattung auch ihrem Umfange und ihrem Reichtume nach sich himmelweit von der Ausstattung aller bloßen Creaturen unterscheiden. Und weil ferner die Menschheit Christi diesen Reichtum unmittelbar aus der ihr innewohnenden göttlichen Quelle schöpft, muß er so groß sein, daß er, wie ein gewaltiger Strom die abgeleiteten Bächlein, so die übernatürlichen Reichthümer aller Creaturen zusammengekommen ohne Vergleich übertrifft; daß er, obgleich nicht absolut unendlich, doch mit dem den bloßen Creaturen zugetheilten Maße nicht verglichen werden kann, also diesem gegenüber unendlich erscheint; daß er mit einem Worte die Fülle aller übernatürlichen Gaben ist.

2. So sehr auch Christus wahrer Mensch ist, so wenig dürfen wir doch von seiner Person als der Trägerin der Menschheit und von dieser Menschheit selbst allzu menschlich denken. Alle Wunder und Geheimnisse, die man in der Menschheit Christi findet, sind nichts im Vergleiche mit der hypostatischen Union und verstehen sich, diese einmal angenommen, von selbst. Schon beim ersten Menschen dürfen wir die Größe seiner Vorzüge nicht mit dem Maße seiner Natur messen, weil die Liebe Gottes gegen ihn reicher war als seine Natur; noch viel weniger also dürfen wir uns bei Christus scheuen, von der unendlichen Würde und Macht seiner Person große und unbegreifliche Dinge für seine Menschheit zu erwarten.

Der erste Adam besaß, wie schon gesagt, alle Vorzüge der Heiligkeit und der Integrität nur durch eine außerordentliche Liebe und Freigebigkeit Gottes. Weil er durch bloße Gnade zur Kindschaft Gottes berufen wurde, wie auch wir, gab Gott ihm wie uns zunächst bloß die Würde seiner Kindschaft, mit der Befähigung, in dieser Würde für die Erlangung der Erbschaft zu arbeiten; er war mit Gott auf übernatürliche Weise vereinigt, ohne jedoch von vornherein zur Herrlichkeit der Kinder Gottes und zur Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht zugelassen zu werden. Weil durch Gnade berufen, sollte er eine Zeitlang auf einer Zwischenstufe, einem Uebergangspunkte zwischen der Stellung der Knechte Gottes und der seiner vollkommen wiedergeborenen Kinder verbleiben. Beim Gottmenschen ist eine solche Scheidung undenkbar. Er war Sohn Gottes von Natur; als Gott besaß er die göttliche Natur ganz und wesentlich, und deshalb hatte er von vornherein das Recht und die Macht, auch als Mensch und in seiner Menschheit die volle Kindschaft Gottes zu genießen, alle Güter derselben

in ſeiner Menſchheit aufzuſäufen, alſo nicht bloß diejenigen, welche wir im Stande der heiligmachenden Gnade empfangen, ſondern auch die, welche wir in der Glorie erwarten. Inſolgedeſſen war namentlich die Theilnahme an der göttlichen Natur in ſeiner Menſchheit nicht bloß Heiligkeit und Gnade, ſie war von vornherein ſchon vollendete Herrlichkeit und Seligkeit. Das konnte nicht bloß, es mußte unbedingt ſo ſein. Oder wie wäre es denkbar, daß der Sohn Gottes auch in ſeiner Menſchheit nicht von Anfang an in der innigſten und höchſten Vereinigung mit ſeinem Vater geſtanden hätte, daß er erſt allmählich dieſe Vereinigung geſteigert und vervollkommenet hätte? Das würde aber der Fall ſein, wenn er nicht vom erſten Augenblicke an ſeinen Vater von Angeſicht zu Angeſicht geſchaut und wie ein Fremder demſelben ferne geſtanden hätte, und wenn er inſolgedeſſen ihn auch nicht mit jener Liebe hätte umfangen können, in der die Seligen im Himmel gegen Gott entbrennen. Wie es keine innigere Einheit mit Gott gibt als die hypſtatiſche, perſönliche Einheit, ſo kann es auch keine Art der Vereinigung mit Gott durch Erkenntniß und Liebe geben, die nicht von Anfang an im Gefolge der hypſtatiſchen Einheit der Menſchheit Chriſti mit dem Sohne Gottes ſtände. Durch die hypſtatiſche Einheit befindet ſich jene Menſchheit ſeit ihrer Empfängniß im Schoße Gottes, in welchen die Creaturen bloß allmählich und unvollkommen erhoben werden; und im Schoße Gottes muß ſie dann auch das Angeſicht Gottes ſchauen und nicht mit einer verlangenden und ringenden, ſondern mit einer beſitzenden und genießenden Liebe Gott umfangen. Für die Menſchheit Chriſti gibt es alſo in Bezug auf die Vereinigung mit Gott keinen *status viae*, wie für uns; Chriſtus ſteht von vornherein am Ziele des Weges, auf dem Gipfel der Höhe, zu der wir erſt allmählich emporſtreben und durch die Gnade Gottes emporgehoben werden ſollen; er iſt comprehenſor, wie die Theologen ſagen; er iſt nicht nur heilig, ſondern auch im Beſitze der göttlichen Herrlichkeit und Seligkeit, er iſt verklärt und ſelig¹.

3. Damit hängt ein anderer, gleich erhabener Vorzug Chriſti und ſeiner Menſchheit zuſammen. Der erſte Adam und überhaupt jede Creatur

¹ Die Theologen führen noch manche andere Gründe für die *visio beatifica* Chriſti an, beſonders aus ſeiner Stellung zu den Creaturen und ſeinen Aemtern. Vgl. beſonders *Suarez*, De incarn. diſp. 25. *Petav.* lib. 11, c. 4. *Legrand*, De incarn. diſs. 9, c. 2, a. 1 bei *Migne*, Theol. curs. compl. tom. 9. *M. Canus*, Loc. theol. 1. 12, c. 14; bei allen auch eine reiche Fülle poſitiver Beweiſe. Scheeben, Dogm. § 248, Nr. 985 ff.

steht nicht von Haus aus in einer unauflösbaren Verbindung mit Gott; selbst durch die Gnade allein werden die Creaturen noch nicht dazu erhoben. Die Gnade ist heiligmachend, ist göttliche Heiligkeit und widerstrebt daher in dem Maße der schweren Sünde, daß sie mit ihr nicht in demselben Subjecte zusammen bestehen kann. Aber solange sie noch nicht mit der unmittelbaren Anschauung Gottes verbunden, solange sie noch nicht in das Licht der Herrlichkeit übergegangen ist, ergreift und durchbringt sie den menschlichen Willen nicht in dem Maße, daß er sich ihr nicht entziehen, fesselt sie den Menschen nicht so mächtig an Gott, daß er sich von demselben nicht losreißen könnte. Erst die himmlische Herrlichkeit vollendet auch die Heiligkeit; und so konnte der erste Adam, konnte jede Creatur im Stande der Gnade trotz ihrer Heiligkeit sündigen.

Christus hingegen war von vornherein im Zustande der Herrlichkeit, und deshalb im Zustande der vollendeten Heiligkeit. Bei ihm war also auch die Sünde von vornherein unmöglich. Und sie mußte unmöglich sein schon deshalb, weil, wenn die Menschheit Christi gesündigt hätte, diese sündhafte That der göttlichen Person, der sie angehört, hätte zugeschrieben werden müssen. Da alle Handlungen der menschlichen Natur Christi unter der Leitung der göttlichen Person stehen, so wäre die Unschuldigkeit jener durch die hypostatische Union allein, wie begründet und postulirt, so auch in etwa erklärt und begriffen. Vollkommen wird sie jedoch erst dann erklärt und begriffen, wenn wir einsehen, daß nicht nur die göttliche Person in der von ihr angenommenen Menschheit jede Sünde verhindern muß, sondern daß auch infolge der hypostatischen Union die Menschheit selbst eine Beschaffenheit erhält und in einen Zustand versetzt wird, der wesentlich jeden Gedanken an die Möglichkeit der Sünde ausschließt und die Nothwendigkeit eines unmittelbaren Eingreifens der göttlichen Person zur Verhinderung der Sünde gänzlich verschwinden macht. Denn wenn die Menschheit Christi die Anschauung Gottes genießt, ist sie schon dadurch der Möglichkeit, zu sündigen, entrückt; die Sünde kann gar nicht aufkommen, und so braucht sie auch nicht erst durch eine höhere, positive Einwirkung verhindert zu werden.

So war die Menschheit Christi kraft der hypostatischen Union mit Gott vereinigt durch eine Vereinigung, die, der Art und dem Grade nach von vornherein höchst vollkommen, weder gesteigert noch aufgelöst werden konnte; oder was dasselbe ist, die Seele Christi war nach ihrer Gott zugewandten Seite im Zustande der vollsten, übernatürlichen Heiligkeit und Seligkeit, sie war der göttlichen Natur mit der ihr eigenen

Heiligkeit, Herrlichkeit und Seligkeit im höchſten Maße theilhaft und bewährte ſich eben dadurch als eine dem Sohne Gottes zugehörige und ſeiner würdige Menſchheit.

4. Wie ſtand es aber mit der Menſchheit Chriſti nach ihrer niedern Seite in Bezug auf den Leib und die niedern Kräfte der Seele reſp. auf die den Creaturen zugewandte Seite der höhern Kräfte; kurz, auf dem Gebiete, auf dem beim erſten Menſchen die Gabe der Integrität wirkte?

Ohne Zweifel wohnte in der mit dem Sohne Gottes vereinten Menſchheit innerlich das Recht auf alle Güter der Integrität und auch die Macht, daſſelbe zu verwirklichen. Schon dadurch allein hatte der Gottmenſch einen unermehlichen Vorzug vor dem erſten Adam, der dieſe Güter nicht aus Recht, ſondern aus Gnade beſaß. Noch mehr: der Gottmenſch beſaß in ſich das Recht und die Kraft, von vornherein ſeine Menſchheit nicht nur mit der vollſten Integrität zu ſchmücken, ſondern dieſelbe auch nach allen Seiten zu verherrlichen und zu beſeligen, d. h. die übernatürliche Unſterblichkeit, Herrlichkeit und Seligkeit, welche die Verklärung durch göttliche Gluth in dem höhern Theile ſeiner Seele ausgoß, über ſeine ganze Natur auszubreiten, und ſolglich von Anfang an bei ſeinem Eintritte in die Welt in derſelben Herrlichkeit zu erſcheinen, in die er factiſch nach ſeiner Auferſtehung eingegangen iſt.

Die Integrität und die Glorie des Leibes ſtehen in einem ähnlichen Verhältniſſe zu einander wie die Gnade und die Glorie der Seele. Durch die Gnade in dieſem Leben wird die Seele mit Gott in übernatürliche Harmonie geſetzt und ſomit vorbereitet, um durch die Verklärung im andern Leben mit der Herrlichkeit Gottes erfüllt zu werden. Ebenſo wurde beim erſten Menſchen der Leib durch die Integrität in die vollſte Harmonie mit der Seele geſetzt, um dann dereinſt von der Kraft und Herrlichkeit der Seele ganz durchdrungen und vollkommen vergeiſtigt zu werden. Beide Stadien fielen beim erſten Adam auseinander, weil beide für ihn übernatürlich waren, und Gott ſomit nach ſeinem Belieben die unvollkommene Gnade von der vollkommenen ſcheiden konnte. Beim zweiten Adam hingegen, der nicht irdiſch, ſondern von Natur himmliſch iſt, konnten beide Stadien zuſammenfallen. Wie Chriſtus nicht erſt durch die Heiligkeit zur Glorie der Seele gelangte, ſo brauchte er auch nicht nothwendig die Integrität als Uebergangſtufe zur Glorie des Leibes anzunehmen. Ja, natürlicherweise mußte ſich die Glorie der Seele über die ganze Natur ausbreiten, die ganze Natur durchdringen und verklären, und ſomit auch den

Leib von vornherein in den Zustand der Verklärung versetzen. Wenn das nicht geschah, wenn Christus die göttliche Gluth, in die seine Seele eingetaucht war, zurückhielt, daß sie nicht seine körperliche Natur ergriff und verklärte, so ist das eben ein neues Mysterium, dessen Bedeutung wir später erwägen werden. Es ist eine Selbstentäußerung, durch die Christus selbst sich eine Herrlichkeit, die er in Anspruch nehmen und in sich bewirken konnte, vorenthielt, die er nicht eigentlich entbehrte, gleich als ob er sie noch nicht hätte haben können, die er vielmehr freiwillig sich versagte; eine Selbstentäußerung, die demnach ebenso gut oder noch mehr von seiner Gewalt über die Herrlichkeit seines Leibes Zeugniß ablegte, als der wirkliche Besitz derselben.

In der Wirklichkeit hat Christus jedoch nicht nur nicht von vornherein seine ganze Natur verherrlicht, er hat ihr nicht einmal alle Gaben der Integrität, die dem ersten Adam zu theil geworden waren, effectiv zugetheilt, und dadurch seine Menschheit, während sie der Heiligkeit nach unendlich hoch über der des ersten Adam stand, der Integrität nach unter dieselbe gestellt. Doch diese geringere Vollkommenheit der Menschheit des zweiten Adam gegenüber der des ersten ist nur scheinbar. Das Wesen der Integrität, der innerste Gehalt derselben war bei Christus ebenso vollkommen oder vielmehr noch vollkommener als bei Adam. Denn worin besteht das Wesen der Integrität? Darin, daß die Natur überhaupt nicht leiden, nicht aufgelöst werden kann? Keineswegs; Adam konnte trotz der Integrität noch leiden, er konnte auch sterben. Die Unfähigkeit zum Leiden und Sterben gehört dem Zustande der Glorie des Leibes an, wie die Unfähigkeit zum Sündigen dem Zustande der Glorie der Seele. Die Integrität Adams bestand vielmehr darin, daß durch eine besondere Fügung Gottes die niedern Kräfte Adams nicht ohne und gegen seinen Willen afficirt werden konnten, daß also factisch kein Leiden, namentlich aber nicht der Tod, gegen seinen Willen eintreten konnte. Ist das aber nicht in weit höherem Grade bei Christus der Fall? Christus war nicht nur durch eine besondere Gnade und Fügung Gottes, sondern durch sein eigenes Recht und seine eigene Macht in den Stand gesetzt, jede Affection seiner Natur, die seinem Willen nicht entsprach, zu verhindern, und so auch jedes Leiden und den Tod von sich fern zu halten. Er litt und starb nicht, weil er mußte, weil er es nicht verhindern konnte, sondern weil er wollte; er hätte selbst dann das Leiden und den Tod verhindern können, wenn alle äußern Ursachen, die ihrer Natur nach Leiden und Tod herbeiführen, auf ihn einströmten, was Adam nach der wahrscheinlichern Ansicht der Theologen

nicht gekonnt hätte. Er besaß also dem innern Wesen nach die Integrität als Unversehrtheit und Unverletzlichkeit der Natur; er besaß sie dem Rechte und der Macht nach, und zwar weil aus eigenem Rechte und angeborner Macht, vollkommener als Adam; aber er machte von ihr, was das Leiden und den Tod anging, keinen Gebrauch aus dem Grunde, weil er das Leiden und den Tod als ein erhabenes Gut wollen und lieben konnte, und weil er sich eben im Leiden und im Tode ebensosehr als wahren Sohn Gottes zeigen konnte und wollte, wie in der Leidenslosigkeit und Unsterblichkeit.

In einem andern Punkte dagegen mußte er nothwendig die absolute Herrschaft über seine Natur auch zur vollkommenen Geltung bringen. Wenn er auf die Freiheit vom Leiden und vom Tode verzichten mochte, so konnte er doch keineswegs in sich Neigungen und Begierden aufkommen lassen, welche der absoluten Heiligkeit und der Würde seiner Person und seiner menschlichen Natur widersprachen. Er konnte nicht gestatten, daß sich unordentliche Begierden nach sündhaften Dingen regten, oder daß die sinnliche Begierde überhaupt dem Urtheile des Geistes entgegenstrebte oder auch nur zuborkäme; und hierin sehen wir wiederum einen großen, wunderbaren Vorzug der Integrität des zweiten Adam vor der des ersten. Dieser hatte zwar auch die vollkommene Herrschaft des Willens über alle Neigungen und Begierden, eine Herrschaft, die er nicht aufgeben sollte, aber doch factisch aufgeben konnte, weil dieselbe ihm nicht natürlich, sondern ein an die Fortdauer seines guten Willens gebundenes Gnadengeschenk war. Christus hingegen hat diese Herrschaft nothwendig aus sich durch seine persönliche Würde und Kraft; überdies ist sein Wille unwandelbar heilig, so heilig, daß er keiner ihm widerstrebenden Neigung je Raum geben kann. Folglich ist in diesem Punkte Christus ohne Vergleich unversehrter und besitzt er eine ungleich höhere Integrität als Adam, nicht nur virtuell, sondern auch formell.

5. Noch großartiger aber, wenn wir so sagen dürfen, offenbart sich die in der Menschheit Christi wohnende Würde und Kraft der Gottheit in einer andern Weise. Nicht nur empfindet diese Menschheit in sich selbst die Wirkungen der in ihr wohnenden Würde und Kraft der göttlichen Person; durch die hypostatische Verbindung mit derselben wird sie auch berufen, an der Wirksamkeit derselben theilzunehmen; sie wird in ihren eigenen Thätigkeiten das *instrumentum coniunctum* dieser göttlichen Person, und diese Thätigkeiten selbst erhalten dadurch eine unendliche Würde und Kraft, mit einem Worte, einen unendlichen valor.

Durch die Theilnahme an der göttlichen Natur erlangte zwar auch schon der erste Adam eine gewissermaßen unendliche Kraft, unendlich, weil unermesslich hoch über alle natürliche Kraft erhaben, unendlich ferner, weil er dadurch zur Erkenntniß und Liebe des unendlichen Gottes befähigt wurde. Aber die Unendlichkeit dieser Kraft war bei ihm bloß eine relative, auf seine eigene Entwicklung beschränkte. Nicht konnte er durch diese Kraft nach außen wirken, wie Gott, nicht konnte er durch dieselbe alle Güter Gottes schlechthin verdienen, sondern nur für sich selbst und nach dem Maße der ihm zugeordneten Gnade.

Die Menschheit des Gottmenschen hingegen wirkt auf Grund der in ihr wohnenden Fülle der Gottheit, nicht bloß auf Grund einer bloßen Theilnahme an der göttlichen Natur. Ihre Thätigkeit ist daher, obgleich in sich endlich, dennoch, weil von der Würde einer unendlichen Person getragen, von unendlichem Werthe. Durch sie kann also Gott unendlich geehrt, seiner beleidigten Majestät eine adäquate Genugthuung dargebracht, durch sie können ferner alle Güter Gottes, kann der Besitz Gottes selbst nicht bloß für den Gottmenschen in seiner Person, sondern überhaupt auch für alle übrigen Personen erlauft und verdient werden.

Durch dieselbe Fülle der Gottheit und ihrer Kraft vermag die Menschheit Christi nicht nur in sich selbst sich auf übernatürliche Weise zu bethätigen, sondern auch nach außen hin an allen Geschöpfen vieles zu bewirken, was an sich nur die unendliche Kraft Gottes bewirken kann, und so kann sie auch andern dasselbe übernatürliche Leben mittheilen, welches sie selbst besitzt.

Kurz, kraft der hypostatischen Union vermag die Menschheit Christi namentlich ihre eigenen übernatürlichen Vorzüge auch für andere ohne Zahl zu erwerben und in ihnen zu bewirken. Die ihr zur Ausstattung gegebene Gnade ist eine überfließende, fruchtbare, sich selbst mittheilende Gnade, was bei Adam nicht der Fall war. Adam konnte bloß als Ausgangspunkt dienen, von wo der Heilige Geist die ihm verliehene Gnade auf andere übertrug. Der Gottmensch hingegen ist in seiner Menschheit im eigentlichen Sinne ein quellenhaftes Princip der Gnade.

6. Sonach unterscheiden wir in der Menschheit Christi ein dreifaches, übernatürliches Mysterium, eine dreifache Erhebung derselben über ihre eigene Natur und Erfüllung mit der göttlichen Natur, eine dreifache Vergöttlichung und Heiligung derselben, so zwar, daß das erste der Grund der beiden andern Mysterien ist: zuerst die hypostatische Einigung mit der Person des Logos, wodurch jene Menschheit vergöttlicht wird als

eine Gott angehörige Natur — alsdann die aus dieser Einigung entspringende und in derselben wurzelnde Verklärung und Verähnlichung derselben mit Gott durch die Gnade und Glorie, worin sie die Beschaffenheit der göttlichen Natur participirt — und endlich das Verhältniß derselben zum Logos, kraft dessen sie als Werkzeug desselben in seiner übernatürlichen Wirkksamkeit auftritt.

Alle drei Mysterien aber lassen sich zusammenfassen unter den Begriff der Salbung, wodurch im Gottmenschen der Mensch zum Christus, d. h. zum Gesalbten Gottes, wird. Diese Salbung ist ein Mysterium unendlich größer als diejenige, mit welcher die Engel und die Heiligen in der Gnade des Heiligen Geistes gesalbt werden.

Demn die Salbe ist hier nichts anderes als die ganze Fülle der Gottheit des Logos, welche substantiell der Menschheit beigemischt wird und leibhaftig in ihr wohnt, welche dieselbe mit ihrem Dufte und ihrer belebenden Kraft so durchdringt und durchwürzt, daß sie durch dieselbe auch auf andere wirken und auch diese mit ihrer Kraft und ihrem Dufte erfüllen kann. Wenn die Väter sagen, Christus sei mit dem Heiligen Geiste gesalbt, so heißt das nur, daß der Heilige Geist eben in dem Logos, von dem er ausgeht, in die Menschheit Christi herabgestiegen sei, und als der Ausfluß oder der Dufte der Salbe, welche der Logos selber ist, die Menschheit desselben salbe und durchwürze¹. Als Quelle der Salbung Christi aber kann eigentlich nur Gott der Vater angesehen werden, weil er allein dem Sohne die göttliche Würde und Natur mittheilt, wodurch die in seine Person aufgenommene Menschheit formell gesalbt wird. Wie diese Salbung die Menschheit mit der Fülle der Gottheit erfüllt, so erhebt sie dieselbe auch zur höchsten denkbaren Würde, setzt sie auf Gottes eigenen Thron, wo sie, von einer göttlichen Person getragen, anbetungswürdig wird wie Gott selbst.

Das ist die göttliche Salbung, die aus dem Urquell der Gottheit in die Creatur herabfließend nicht bloß einen vergöttlichten Menschen, sondern den wahren Gottmenschen macht. Das ist das Mysterium des Chri-

¹ Nicht so sehr der Heilige Geist selbst formell, als vielmehr die Quelle, aus der er fließt, aber darum auch diese Quelle mit ihrem ganzen Reichtume und samt ihrem Ausflusse ist die Ursache der Salbung Christi; oder mit andern Worten, nicht der Spiritus Sanctus spiratus, sondern der Spiritus Sanctus spirans samt seinem spiramen macht den Heiligen der Heiligen. Nur wird überdies der dritten Person als der Repräsentantin der Liebe per appropriationem die Auswirkung der hypostatischen Union zugeschrieben, auf Grund welcher die Würde des Sohnes Gottes auch dem Menschensohne zukommt.

stus per excellentiam, der nicht bloß durch göttliche Deputation zur Ausübung eines Amtes, auch nicht bloß durch Ausgießung des Heiligen Geistes in seiner vergöttlichenden Gnade, sondern durch die persönliche Einheit mit dem Principe des Heiligen Geistes gesalbt und durch diese Salbung als gottmenschliches Wesen constituit wird.

Der „Christus“ und der „Gottmensch“ bedeuten daher eins und dasselbe. Beide Namen drücken, nur in verschiedener Form, der eine bildlich, der andere ohne Bild, das in der Person Jesu liegende, erhabene, unbegreifliche Mysterium aus¹. Der Name Jesus bezeichnet die Person zunächst nur nach der Function, welche dieselbe zu Gunsten der Menschen hier auf Erden üben sollte, nicht nach ihrem innern Wesen und ihrer Constitution; letztere deutet er nur indirect an, insofern die Function des Erlösers die gottmenschliche Constitution ihres Trägers voraussetzt. Das mythische Wesen der Person liegt unmittelbar in dem Namen Christus, von dem aus alsdann auch die Bedeutung und die Tragweite der Function, die der Christus als Jesus auszuüben berufen ist, in ihrem mythischen Charakter verstanden wird. Und so redet denn auch der Apostel von dem „Mysterium Christi“², in das er eingeweiht worden, und von den „unschätzbaren Reichtümern Christi“³, die er den Völkern verkünde, Reichtümern, deren unschätzbare Größe eben in der wunderbaren Salbung Christi beschlossen liegt und die in Christus mit der Fülle der Gottheit ausgegossen sind und von da auf alle diejenigen sich verbreiten, die durch Verbindung mit dem Christus selbst Christen (Christi) und ein Christus mit ihm werden.

¹ *Greg. Naz.* (Or. 10 fin. al. 5): Pater veri et genuini illius Christi, quem exultationis oleo prae consortibus suis perfudit, cum humanitatem divinitate unxit, ut faceret utraque unum. Noch schärfer *Io. Damasc.* (De fid. orthod. l. 3, c. 3): Christus autem nomen hypostaseos dicitur, sed duarum naturarum significativum est. Ipse enim se ipsum unxit, ungens quidem ut Deus, unctus autem ut homo. Nam ipse est hoc et illud; siquidem unctio humanitatis est Deitas. Näherlich l. 4, c. 14: Natus est igitur ex ea (b. Virgine) Filius Dei et Deus incarnatus, non Deifer homo, sed Deus incarnatus: non sicut propheta, operatione unctus, sed totius ungentis praesentia, ut homo quidem sit unctus, Deus autem ungens, non transmutatione naturae, sed unione secundum hypostasim. Idem enim est, qui ungit et ungitur. Ueber den Namen Christus als Wesensnamen Jesu vgl. *Scheeben*, Dogm. § 222.

² *Epß.* 3, 4.

³ *Ebb.* 3, 8.

II. Die Erkenntniß der Wirklichkeit des Gottmenschen liegt über die Vernunft hinaus.

- a. Sie ist nicht erkennbar aus der bloßen äußern Erscheinung des Gottmenschen.

§ 52.

Wenn die Salbung, die Erhebung und Verklärung, welche den Träger der Menschheit Jesu zum Christus im höchsten Sinne macht, etwas so Erhabenes ist, daß wir sie mit den natürlichen Begriffen unserer Vernunft gar nicht erfassen, sondern nur durch eine Hebung und Verklärung unserer natürlichen Vorstellungen sie uns einigermaßen verdeutlichen können: so versteht es sich schon fast von selbst, daß auch die Wirklichkeit derselben unserer Vernunft ohne förmliche göttliche Offenbarung unzugänglich ist, und somit auch die zweite Bedingung des theologischen Mysteriums hier erfüllt wird.

Aber die Wichtigkeit der Sache erheischt es, daß wir diesen Punkt ebenfalls näher erörtern.

Auf doppelte Weise können wir mit der Vernunft uns von der Wirklichkeit einer Sache überzeugen, a posteriori, durch die Erscheinung der Sache in sich selbst oder in ihren Wirkungen, aus welchen wir auf dieselbe zurückschließen, und a priori, aus ihren Ursachen, namentlich aus der Endursache, der *causa finalis*, aus den bestehenden Zwecken, welche die Verwirklichung einer Sache erheischen und so die Wirklichkeit derselben in sich schließen. Weder in der einen noch in der andern Weise läßt sich die Wirklichkeit des Mysteriums Christi durch die Vernunft erkennen. Diese Indemonstrabilität beruht mit der bereits erklärten Unbegreiflichkeit auf demselben objectiven Grunde, nämlich auf der Uebernatürlichkeit des Gegenstandes, und ist daher auch mit der Unbegreiflichkeit so innig verbunden, daß eine ohne die andere nicht bestehen könnte.

Damit man nämlich mit der Vernunft a posteriori die Wirklichkeit des Gottmenschen als solchen erkennen könnte, müßte er als solcher in sich selbst oder in seinen Wirkungen sichtbar hervortreten; alsdann könnten und müßten wir uns aber auch mit der Vernunft allein einen Begriff von dem bilden, dessen Wirklichkeit wir erschauen; es wäre folglich nicht mehr wahr, daß der Begriff des Gottmenschen über alle diejenigen Begriffe hinausliegt, welche wir aus den der Vernunft vorliegenden Objecten bilden können. Auf ähnliche Weise müßte der Zweck, durch den wir a priori

mit der Nothwendigkeit die Wirklichkeit der Incarnation erkannten, uns zugleich den Begriff derselben an die Hand geben.

Wir werden jedoch nachweisen, daß der übernatürliche Charakter des Gottmenschen beide Arten der Demonstration ausschließt und daß die Erkenntniß der Wirklichkeit Christi wesentlich auf göttlicher Offenbarung beruht.

Wir beginnen mit der Unsichtbarkeit des Gottmenschen.

Der Mensch oder vielmehr die menschliche Natur war zwar an ihm sichtbar für das natürliche Auge der Menschen; aber die göttliche Würde und Persönlichkeit dieses Menschensohnes, die hypostatische Vereinigung seiner menschlichen Natur mit der Person des Sohnes Gottes, die in ihm wohnende Fülle des göttlichen Wesens und der ihr entströmende Reichthum göttlicher Herrlichkeit und Heiligkeit, das alles war für jedes irdische Auge, für jede creatürliche Vernunft verborgen. Die in ihrer natürlichen Constitution sichtbare Menschheit Christi war nach den in der hypostatischen Union und durch dieselbe ihr innewohnenden übernatürlichen Vorzügen aufgenommen in das unzugängliche Licht der Gottheit, in deren Schoß sie ruhte. Wir sagen daher auch nicht, daß die Menschheit Christi an sich ein Mysterium gewesen; sie war sichtbar, sie trug das Mysterium in sich und bedeckte es gerade durch ihre natürliche Sichtbarkeit; denn indem Christus äußerlich befunden wurde wie andere Menschen, konnte man am allerwenigsten errathen, daß er innerlich unendlich mehr war als ein bloßer Mensch.

Man wird vielleicht denken, die Wunder, die Christus nach außen hin gethan oder die er an sich selbst vollzog, wie bei der Verkürung auf dem Tabor oder bei seiner Auferstehung, hätten sein höheres, göttliches Wesen offenbart, wie ja auch Christus selbst den Juden gegenüber sich auf seine Wunder beruft, damit sie erkannten, daß er der Sohn Gottes sei. Aber die Wunder Christi bewiesen an sich bloß, daß Gott auf übernatürliche Weise durch ihn wirkte, daß also auch Gott irgendwie in besonderer Weise in ihm und mit ihm war; sie beweisen aber nicht, daß er selbst in seiner Person Gott war und daß Gott der Vater in ihm und mit ihm war, als mit seinem natürlichen Sohne. Auch andere Menschen, bloße Menschen, haben ja Wunder gethan, und der Heiland selbst sagte, daß seine Gläubigen noch größere Wunder thun würden als er. Selbst diejenigen Wunder, die sichtbarerweise an Christus selbst geschahen, wie die Verkürung und Auferstehung, sind theilweise an andern Menschen geschehen und werden in der Zukunft an allen Auserwählten geschehen. Beide Arten von Wundern lassen also an sich nicht auf die Gottheit Christi schließen; dieses würde bloß dann der Fall sein, wenn wir auch wahrnehmen könnten, daß Christus diese

Wunder aus eigener, nicht aus entlehnter Machtvollkommenheit gethan. Das aber vermögen wir nicht, da wir bei diesen Wundern bloß die Wirkung, nicht aber die Art und Weise, wie sie herbeigeführt wird, wahrnehmen.

Die Wunder an sich offenbaren uns also nicht die Gottheit Christi oder den Gottmenschen als solchen. Sie offenbaren nur, daß Gott überhaupt in besonderer Weise mit diesem Menschen ist, daß er ihn auf ganz besondere Weise auszeichnen, verherrlichen und als seinen Gesandten beglaubigen will. Sie beglaubigen daher auch namentlich die Worte Christi, wodurch er seine Verbindung mit Gott als die des natürlichen Sohnes mit dem Vater bezeichnet und feierlich erklärt, daß er die wunderbaren Werke aus eigener göttlicher Machtvollkommenheit thue. Nicht durch die Wunder allein, sondern durch das vermittelt der Wunder beglaubigte, aus dem Munde Christi als eines Gottgesandten hervorgehende Wort wird uns dessen göttliche Würde offenbart, und nur im Glauben an dieses göttliche Wort können wir dieselbe erfassen.

Was wir von den physischen Wundern sagen, gilt ebenso von den moralischen Wundern, die sich in Christus sichtbar darstellen, von der Majestät seines ganzen Benehmens, von den Acten überirdischer Liebe und Hingebung, von der Gewalt, womit er die Herzen an sich zog, abgesehen davon, daß der Eindruck, den er auf die Menschen machte, und wodurch er sich ihnen als Sohn Gottes darstellte, nicht allein der äußern Erscheinung an sich, sondern vielleicht noch mehr der innerlich wirkenden Gnade zuzuschreiben ist. Nicht Fleisch und Blut, nicht das natürliche Auge war es, was die Apostel im Menschensohne den Sohn des lebendigen Gottes erkennen ließ, sondern der himmlische Vater offenbarte es ihnen durch seine erleuchtende Gnade und das Wort seines Sohnes.

Die Gottheit Christi bleibt also, so sehr sie auch in einzelnen Blickstrahlen aus der sie verhüllenden Wolke hervorleuchtet, immer in ihrer von der Vernunft unerreichbaren Verborgenheit, bleibt immer ein wahres Mysterium.

b. Die objective Motivirung der Incarnation liegt ebenfalls nicht auf dem Gebiete der bloßen Vernunft.

§ 53.

1. Wenn wir aber den Gottmenschen als solchen mit der natürlichen Vernunft weder in seinem Wesen begreifen, noch aus seiner äußern Erscheinung zu erschließen vermögen, könnten wir dann nicht doch vielleicht sein Wesen und Dasein wenigstens im allgemeinen mit der bloßen natür-

lichen Vernunft erschließen als das Dasein eines zur Vollendung resp. zur Wiederherstellung der natürlichen Weltordnung oder des Menschengeschlechtes nothwendigen Wesens? Mit andern Worten: ist es möglich, aus den Zwecken, welche die Incarnation in der Welt erfüllen soll, aus den Motiven, welche ihre Verwirklichung bestimmen, ihre Wirklichkeit zu beweisen oder auch nur dieselbe zu erklären und Rechenschaft von ihr zu geben? Die letztere Frage verbinden wir mit der erstern, weil sie sich zum Theil durch dieselben Principien lösen läßt und weil der gemäßigte Rationalismus bei der Incarnation wie bei andern Thatfachen die Wirklichkeit nicht so sehr a priori beweisen, als vielmehr aus ihren Gründen begreifen will.

Allein wir müssen auch diese Frage verneinend beantworten, und zwar deshalb, weil dieselbe Erhabenheit des Inhaltes, welche die Unbegreiflichkeit unseres Mysteriums und die Unsichtbarkeit seiner Wirklichkeit a posteriori begründet, es auch in jeder Beziehung über die Sphäre der bloßen natürlichen Vernunft hinausrückt und daher nicht zulassen kann, daß das Motiv für die Wirklichkeit seines Inhaltes auf einem so niedrigen Gebiete liege. Wer das Gegentheil behauptet, zieht das Mysterium von seiner Höhe herab und wird nicht im Stande sein, durch seine Vernunftschlüsse es wieder darauf zu erheben.

Wenn man consequent verfährt, wird man aus reinen Vernunftwahrheiten schließend und von reinen Vernunftideen ausgehend niemals auch nur zur Idee, geschweige denn durch sie zur Wirklichkeit der Incarnation gelangen, und an die Stelle des von der Offenbarung uns vorgestellten Ideals ein Zerrbild setzen, welches nichts mit demselben gemein hat.

Es ist fast ganz gleichgiltig, ob man in diesem Falle von der historischen Kenntniß der Incarnation abstrahirend ihre Idee finden oder ob man diese Kenntniß voraussetzend die Idee nur nach ihrer Berechtigung und Nothwendigkeit von rein philosophischem Standpunkte aus motiviren will, wie das namentlich die Güntherianer versucht haben. Auch so verrückt man den Standpunkt, den die Vernunft der Erhabenheit des Objectes gegenüber einnehmen muß, und zwingt dasselbe in ein so enges System hinein, daß die Größe seines Inhaltes, weil nicht hineinpassend, nothwendig beeinträchtigt werden muß.

Damit die natürliche Vernunft auf diesem Wege die Incarnation beweisen könnte, müßte sie einen auf ihrem Gebiete liegenden Zweck erkennen, der nicht anders als durch die Incarnation erreicht werden könnte, zu dessen Verwirklichung die Incarnation also schlechthin nothwendig wäre.

Daß ſie das nicht vermag, iſt leicht nachzuweiſen. Wir gehen aber noch weiter und behaupten, auf dem Gebiete der Vernunft gebe es auch kein Gut, welches der Incarnation nur würdig wäre, deſſen Erreichung dieſelbe, wenn nicht als nothwendig, ſo doch als convenient darſtellte, mit Rückſicht auf welches ſich alſo von ihrer Wirklichkeit wenigſtens befriedigende Rechenſchaft geben ließe. Wohl gibt es auch natürliche Güter, die durch die Incarnation vermittelt werden können (z. B. eine größere Klarheit und Sicherheit in der natürlichen Erkenntniß Gottes) und wegen deren die Incarnation für unſere Natur convenient erſcheint — aber keine, die der Incarnation werth und würdig wären, die durch ihren innern hohen Werth ein ſo großes Werk aufwögen und die Ausführung deſſelben auch für Gott convenient und vor ſeinen Augen, welche die Zwecke nach ihrem wahren Werthe ſchätzen, als gerechtfertigt erſcheinen ließen. Denn nicht jede gute Wirkung einer Sache iſt derart, daß dadurch die Exiſtenz und das Weſen deſſelben für Gott motivirt ſein könnte. Dieſe doppelte Condenienz muß man wohl unterſcheiden. Nur die letztere kann hier in Betracht kommen, und von ihr behaupten wir ebenſo, wie von der Nothwendigkeit der Incarnation, daß die Vernunft von ihrem Standpunkte aus ſie nicht erkennen könne.

2. Stellen wir uns einmal auf den Standpunkt der rein natürlichen Vernunft ohne alle dem Glauben entlehnten Vorausſetzungen. Nehmen wir ſogar die Vernunft in der Ausbildung, die ſie an der Hand der Offenbarung gewonnen hat, und mit all dem Material, welches ihr auf natürlichem, hiſtoriſchem Wege vermittelt werden kann. Aber fixiren wir dann auch das Gebiet, auf dem allein ſie ſich zu bewegen vermag. Es beſchränkt ſich daſſelbe auf die natürliche Ordnung der ſichtbaren Geſchöpfe, auf deren Natur und deren natürliches Ziel, ſowie auf alles daſjenige, was zur Erreichung dieſes Zieles von Gott in nothwendiger oder in natürlich wahrnehmbarer Weiſe angeordnet worden iſt oder was auf eine wahrnehmbare Weiſe in die Bewegung nach dieſem Ziele ſtörend eingreift.

Wenn alſo die Idee der Incarnation von der bloßen Vernunft gewonnen und die Nothwendigkeit oder auch nur die Condenienz deſſelben im eben erklärten Sinne nachgewieſen werden ſollte, ſo könnte das nur dadurch geſchehen, daß man nachwies, ohne die Incarnation könne der Menſch entweder abſolut nicht ſeine natürliche Beſtimmung erreichen, oder wenigſtens nicht die durch ſeine Schuld, durch die Sünde nämlich, eingetretene Störung der natürlichen Ordnung aufheben.

Aber warum sollte der Mensch ohne die Incarnation des Sohnes Gottes nicht seine natürliche Vollendung und Seligkeit erreichen können? Ja, wie läßt die natürliche Bestimmung des Menschen die Incarnation auch nur angemessen erscheinen? Der Anspruch des Menschen auf alle zu seiner natürlichen Seligkeit nothwendigen Güter ist hinreichend durch seine Natur und durch die natürliche Vorsehung Gottes begründet. In seiner Natur trägt er die Principien seines geistigen und moralischen Lebens; und wenn er zur Entwicklung derselben noch besonderer äußerer und innerer Hilfe Gottes bedarf, innerlich zur Anregung und Stärkung seiner Kräfte, äußerlich durch Erziehung und Lehre, so liegt das eben im Gange der natürlichen Vorsehung Gottes. An eine Menschwerdung Gottes zu dem Ende muß nicht nur nicht, kann nicht einmal gedacht werden. In welchem Verhältnisse stünde dieses größte übernatürliche Wunder der göttlichen Macht und Liebe zu seinem Zwecke, wenn derselbe nichts enthielte, was nicht schon anderwärts durch die Natur der Geschöpfe und deren natürliches Verhältniß zu Gott hinlänglich sichergestellt ist? Wozu der persönliche Eintritt des Sohnes Gottes in die menschliche Natur, wenn er die Menschheit auf ihrer natürlichen Rangstufe, in ihrem natürlichen Lebenskreise belassen und fördern soll, worin sie ohnehin sich schon bewegt? Ja, gesetzt auch, zur vollkommenen moralischen Erziehung des natürlichen Menschen sei eine positive Offenbarung Gottes nothwendig — was nur in einem gewissen relativen Sinne wahr ist, sofern sich nämlich Gott anderer Mittel nicht bedienen will —, auch dann würde die Incarnation noch in keiner Weise motivirt sein; denn, wie Gott im Alten Bunde zu seinem Volke nur durch seine Diener gesprochen hat, so würde er jene Offenbarung überhaupt durch seine Diener ausführen können, ohne seinen eingebornen Sohn zu senden. Die persönliche Sendung seines Sohnes hat nur dann einen Sinn, wenn Gott uns nicht mehr als seine Knechte und Diener behandeln, sondern wenn er mit der größten Herablassung, in der zärtlichsten Vertraulichkeit zu uns als zu seinen Freunden und Kindern sprechen, uns zur Würde seiner Freunde und Kinder erheben will. Noch viel weniger aber konnte es nothwendig oder angemessen sein, uns im natürlichen Verhältnisse zu Gott den eingebornen Sohn Gottes als Tugendmuster und Beispiel zu geben. Es wäre das nicht anders, als wenn den Knechten eines Königs der königliche Prinz als Beispiel und Tugendmuster aufgestellt würde, damit sie ihre Knechtespflichten und Sitten von demselben lernen möchten. Nein, nur dann kann der Sohn Gottes als Vorbild und Beispiel zu den Menschen gesandt werden, wenn dieselben nicht mehr als

Knechte Gottes dienen, ſondern als wahre Kinder Gottes göttliche Sitten annehmen und vollkommen werden ſollen, wie ihr himmliſcher Vater vollkommen iſt.

Ueberhaupt, wenn der Menſch in ſeiner natürlichen Würde und Stellung bleiben und durch die Incarnation keine höhere erhalten — wenn er bloß ſein natürliches Leben entwickeln, nicht in eine höhere, übernatürliche Lebensregion verpflanzt werden — wenn er endlich bloß die ihm von Natur beſtimmte Vollkommenheit und Seligkeit erreichen, nicht zu einer ungleich erhabenern berufen werden ſoll: ſo iſt auch nicht der entfernteste Anlaß, geſchweige denn die Nothwendigkeit gegeben, an die Incarnation des Sohnes Gottes zu denken und ſich zu ihrer Idee zu erheben.

Wenn man daher ſich auf den Standpunkt der bloßen Vernunft ſtellt, wie es die Rationaliſten thun, ſo muß man es nicht bloß für ganz erklärlich, ſondern für nothwendig und natürlich halten, daß dieſelben nicht einſehen wollen, wie und warum die Incarnation ſollte ſtattfinden können, und daß ſie, weil ſie das nicht einſehen, das Dogma von derſelben für unvernünftig und unzuläſſig erachten. Und diejenigen, ſeien es Theologen oder Philoſophen, welche die Menſchwerdung, wie ſie das Chriſtenthum vorgelegt, als Thatſache annehmen, aber das Weſen derſelben conſequent nach natürlichen Zwecken bemessen, werden ſich nicht zur Höhe des Dogmas erheben; ſie werden es zerklären und verwäſſern; ſie werden aus dem Gottmenſchen einen Gott beſonders naheſtehenden, von Gott bevorzugten und geſandten Menſchen machen, der nicht in realer Einheit der Perſon, ſondern nur durch beſonders innige moralische Verhältniſſe mit Gott verbunden iſt.

3. Um das Dogma in ſeinem wahren Weſen feſtzuhalten und ſich zu ſeiner Höhe hinaufzuſchwingen, haben daher andere, an ihrer Spitze Malebranche, einen andern Weg einſchlagen zu müſſen geglaubt. Sie beziehen die Menſchwerdung nicht auf die natürliche Entwicklung, Vollkommenheit und Seligkeit der Creatur, ſondern auf die Verherrlichung, welche Gott von ſeinen Creaturen fordern und empfangen müſſe. Die Verherrlichung, ſagen ſie, welche Gott in der Creatur ſuchen und finden muß, kann nur dann vollkommen und ſeiner Würde entſprechend ſein, wenn ſie eine unendliche iſt. Eine unendliche Verherrlichung aber kann Gott nur durch die Incarnation erhalten; ſie kann nur dann geleistet werden, wenn eine geſchaffene Natur, mit der Würde einer göttlichen Perſon bekleidet, ſelbſt anbetungswürdig wird, um Gott eine ſeiner Würde adäquate Huldbildung darzubringen.

Ohne Zweifel kann Gott nur durch die Incarnation eine unendliche Verherrlichung seiner selbst von seiten der Creatur erzielen, und in der That war diese Verherrlichung auch das Hauptziel der Incarnation. Aber dieselbe ist offenbar auch etwas absolut Uebernatürliches. Sie ist übernatürlich schon insofern, als keine geschaffene Natur, auch nicht die Gesamtheit der geschaffenen Naturen sie erschwingen kann, und sie ist übernatürlich, insofern keine geschaffene Natur von Haus aus, kraft ihrer Wesenheit, Gott dieselbe schuldet. Oder wie könnte Gott von der Natur als solcher etwas verlangen, was sie nicht zu leisten vermag? Wegen dieser Uebernatürlichkeit aber muß jene Verherrlichung auch für die Erkenntniß der bloßen Creatur ein absolutes Mysterium bleiben. Wir sehen zwar mit unserer Vernunft ein, daß die Ehre, welche wir durch unsere Natur Gott geben, unendlich weit hinter seiner Herrlichkeit zurückbleibt. Aber wir sehen auch ein, daß Gott nicht mehr von uns verlangen darf, als wir leisten können, und wir sehen überhaupt nicht ein, wie Gott eine seiner Größe gleichkommende Ehre von außen zu theil werden könnte. Nur dann würden wir das begreifen, wenn wir mit unserer Vernunft die Möglichkeit der Incarnation erfassen könnten. Aber dieses Werk ist so erhaben, daß wir seine Möglichkeit selbst jetzt, nachdem sie uns offenbart worden, nicht zu durchdringen vermögen. Was aber die behauptete Nothwendigkeit einer unendlichen Verherrlichung Gottes betrifft, so braucht Gott, wie überhaupt keine äußere Verherrlichung, so auch, wenn er eine solche will, nicht den höchsten Grad derselben zu erzielen; für die Creatur ist die unendliche Verherrlichung Gottes mehr eine überaus gnädige, wundervolle Verufung und Erhebung, als die Abtragung einer ihr von Natur anhaftenden Schuld.

Wer also auf diesem Wege durch die bloße Vernunft die Idee der Incarnation finden und die Wirklichkeit derselben nachweisen will, täuscht sich selbst; er erkennt nur die Congruenz des gemäß der Offenbarung in die Creatur gelegten Mysteriums mit der Natur und glaubt nun aus der Natur des Geschöpfes zu schließen, was Gott über die Natur hinaus in wunderbarer gnadenvoller Herablassung in derselben niedergelegt und verborgen hat.

4. Doch gewöhnlich wird die Incarnation vom Standpunkte der natürlichen Vernunft auf dem zweiten oben angedeuteten Wege in der Weise motivirt und erschlossen, daß man dieselbe nicht zur natürlichen Vollendung der reinen, unversehrten Natur als naturnothwendiges Complement, sondern zur Wiederherstellung der durch ihre Schuld befleckten, in ihrer Entwicklung gestörten Natur als Heilmittel für nothwendig erachtet.

Sehen wir, ob man hier glücklicher iſt und die Erhabenheit des Dogmas beſſer würdigt. — Dieſes Verfahren hat vorab das für ſich, daß nach einer in der Natur eingetretenen Störung immerhin ein beſonderes, übernatürliches Eingreifen Gottes angemessen oder gar nothwendig erſcheinen kann, welches ohne jene Störung nicht angemessen oder nothwendig erſchienen wäre. Indeſſen wird ſich ergeben, daß ein Eingreifen Gottes gerade durch die Incarnation niemals aus dieſem Geſichtspunkte allein würdig motivirt und conſequent erſchloſſen werden kann.

Ein ſtrenger Schluß auf die Wirklichkeit der Incarnation a priori iſt ſchon deſhalb unſtatthaft, weil Gott nicht nothwendig verbunden iſt, die durch die eigene Schuld der Geſchöpfe eingetretenen Hinderniſſe für die Erreichung ihres Zieles wegzuräumen. Es iſt reine Barmherzigkeit, wenn er dem Menſchen gnädig zu Hilfe kommt, um ſeine Schuld und die Folgen deſſelben hinwegzunehmen. Es kann alſo hier nur die Rede davon ſein, ob für den leicht vorauszuſetzenden Fall, daß Gott ſich des ſchuldbeladenen Menſchen erbarmen und ihn wieder in den vor der Sünde dagewefenen Zuſtand zurückverſetzen wolle, die Incarnation als ein dadurch allein hinreichend motivirtes oder gar einzig dazu ausreichendes Mittel erſcheine.

In der Sünde kann man ein Dreifaches betrachten, was den Menſchen in der Erſtrebung und Erreichung ſeines Zieles aufhält und was alſo wieder gutzumachen wäre: die Unbill, die der Menſch Gott zuſügt, indem er ſich gegen ihn auflehnt, die Trennung von Gott, indem er ſich von ihm abwendet, und inſolge davon den innern Verfall, durch den der Menſch zur Ausübung des Guten weniger tüchtig, zur Uebung des Böſen aber aufgeleget und hingezogen wird. Alle dieſe Momente müſſen hier ſo aufgefaßt werden, wie ſie die Sünde in der rein natürlichen Ordnung in ſich enthält; ſonſt verlaſſen wir ſchon den Standpunkt der bloßen Vernunft.

Das wichtigſte und entſcheidendſte Moment iſt offenbar die Gott zugefügte Unbill, die iniuria. Wenn der Menſch ſündigt, ſagt man, ſo fügt er Gott eine unendliche Unbill zu, weil er ſich an dem unendlichen Gute, das unendliche Ehre verdient, vergreift, die unendliche Würde Gottes, auf der ſeine Oberherrlichkeit über uns beruht, verachtet. Damit dieſe unendliche Verunehrung ausgeglichen werde, muß Gott eine Sühne von gleichfalls unendlichem Werthe erhalten. Folglich muß eine Perſon von unendlicher Würde die Sühne übernehmen. — Ohne Zweifel, wenn Gott eine adäquate Genußthuung für die ihm durch die Sünde des Geſchöpfes zugefügte Unbill ſich geben laſſen will, ſo kann dieſes nicht anders als durch den Gottmenſchen geſchehen. Aber woher wird die Vernunft, die

bloß natürliche Ordnung der Dinge vorausgesetzt, auf den Gedanken kommen, daß Gott diese unendliche Genugthuung verlange? Etwa dadurch, daß Gott ohne diese Genugthuung dem Menschen die Sünde nicht verzeihen, nicht nachlassen könnte? Aber das ist eben grundfalsch; fast alle Theologen stimmen darin überein und betrachten es als eine offenbare, ausgemachte Wahrheit, daß Gott in seiner unendlichen Barmherzigkeit dem armen Menschen, wenn er nur seine That bereut, die dadurch aufgeladene Schuld schenken und ohne volle Bezahlung nachlassen könne¹. Gott braucht nicht nothwendig seine Würde in den Geschöpfen in ihrer ganzen Unendlichkeit zur Geltung zu bringen; ebensowenig als vor der Sünde eine unendliche Ehre, braucht er nach der Sünde eine unendliche Sühne zu beanspruchen. Sobald er von dem schuldbeladenen Menschen eine unendliche Sühne verlangt und ihm dieselbe möglich macht, führt er ihn dadurch nicht nur in den frühern natürlichen Zustand der Unschuld zurück, sondern erhebt ihn unendlich hoch über seine Natur, indem er ihn in den Stand setzt, in der Sühne Gott eine unendliche Ehre zu geben. Durch die Forderung der unendlichen Sühne kann Gott die natürliche Ordnung der Dinge nicht wiederherstellen, ohne sie in eine übernatürliche zu verwandeln, ohne dem Menschen über seine natürliche Bestimmung hinaus, nach der er Gott auf endliche Weise ehren sollte, eine überaus hohe, übernatürliche Bestimmung zu geben, die Bestimmung nämlich, Gott nach seiner unendlichen Würde zu verherrlichen.

¹ Suarez (in p. 3, disp. 4, sect. 2) sagt, diese Behauptung sei communis et ita certa, ut negari non possit sine temeritate et fidei incommodo. Schon der hl. Augustinus hatte gesagt: Sunt stulti, qui dicunt, non poterat aliter sapientia Dei hominem liberare, nisi susciperet hominem (De agone christ. c. 11). Nur in der Voraussetzung, daß die Befreiung des Menschen nicht durch bloße Barmherzigkeit, sondern zugleich mit Durchführung aller Anforderungen der Gerechtigkeit geschehen sollte, war die Genugthuung durch den Gottmenschen nothwendig. Man kann nicht sagen, die Gerechtigkeit habe Gott unbedingt verbunden, diese Genugthuung zu fordern. Man höre den hl. Thomas (p. 3, q. 46, a. 2 ad 3): Ad tertium dicendum, quod haec etiam (Dei) iustitia dependet ex voluntate Divina, ab humano genere satisfactionem exigente pro peccato; nam si voluisset absque omni satisfactione hominem liberare a peccato, contra iustitiam non egisset. Ille enim iudex non potest salva iustitia culpam sine poena dimittere, qui habet remittere culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi; et ideo, si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae ex eo, quod contra ipsum committitur, nulli facit iniuriam, sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer et non iniuste agit.

Wenn es ſich alſo bloß um eine Wiederherſtellung der natürlichen Ordnung ohne Gründung einer neuen, übernatürlichen Ordnung handelt, wird man ſich nie zur Idee der unendlichen Genußthuung und noch weniger zur Idee der wahren Incarnation erheben können. Nur dann, wenn Gott in geheimnißvoller Weiſe nach außen ſeine Unendlichkeit zur Geltung und Anſchauung bringen und dem Menſchen nicht bloß nachſichtig ſich beweifen, ſondern ihn ſeiner Unendlichkeit ebenbürtig machen und bewirken will, daß derſelbe ſogar im Angeſichte der Unendlichkeit des Beleidigten mit einer äquivalenten Zahlung ſeiner Schuld auftreten könne, wenn er alſo auch den Menſchen zu einer unendlichen Würde erheben will, iſt die Incarnation motivirt und denkbar. Ein ſolcher Rathſchluß Gottes aber iſt zu erhaben, als daß die natürliche Vernunft ſich zu demſelben erheben oder ihn auch nur faſſen könnte: er iſt in ſich ſelbſt ein überaus tiefes Myſterium, wodurch der geheimnißvolle Charakter der Incarnation beſtätigt und gehoben, keineswegs aber beeinträchtigt wird.

Das Geſagte gilt ſtrenggenommen ſelbſt von derjenigen Verunehrung, welche der Menſch als Adoptivkind Gottes ihm durch die Sünde zuſüßt. Indes iſt doch hier das Bedürfniß einer unendlichen Genußthuung bedeutend näher gelegt. Einmal iſt dieſe Verunehrung, für ſich genommen, ungleich größer als die Verunehrung Gottes durch die bloße Creatur; ſie iſt in weit eigentlicherem Sinne unendlich, da die Creatur hier dem unendlichen Gott ungleich näher ſtand, ſeine unendliche Würde weit beſſer erkannt hatte und Gott da verachtete und von ſich zurückſtieß, wo er ſich mit dem Reichthume ſeines eigenen Wefens ihr zum Beſiße und Genuße geſchenkt hatte. Während ſo der Gnadenſtand des Menſchen die Sünde erſchwerte und ſomit auf jeden Fall eine größere Genußthuung forderte, wird andererseits eben dieſe größere, ſtandesmäßige Genußthuung durch die Sünde unmöglich gemacht. Wenn der Menſch nach der ſchweren Sünde die Würde der Kindſchaft Gottes behielte, wenn er in dem Stande bliebe, in welchem er geſündigt hat, ſo würde er Gott eine, wenn nicht der unendlichen Würde des Beleidigten, ſo doch dem Stande des Beleidigers entſprechende Genußthuung bieten können. Nun aber verwirkt er eben durch die ſchwere Sünde die Gnade der Kindſchaft und verliert ſomit unter ſeinen Füßen den Standpunkt, von dem aus allein er noch mit einigem Rechte die Gott zugefügte Beleidigung hätte ſühnen können. Wenn Gott alſo hier ſelbſt nicht einmal adäquate, ſondern nur wirkliche Genußthuung vom Menſchen forderte, ſo mußte er jedenfalls eine eigene, übernatürliche Anſtalt ins Leben rufen. Hier iſt es alſo nahegelegt, obgleich noch keineswegs

absolut gefordert, daß eben der natürliche Sohn Gottes das Verbrechen der Adoptivkinder Gottes wieder gut mache.

Aber dieser Titel für eine Genugthuung durch den Sohn Gottes ist in sich selbst ein übernatürliches Mysterium. Es bleibt also immer wahr, daß die natürliche Vernunft nichts von dem Gottmenschen weiß und ihn wegen seiner Größe nicht einmal ahnen kann. Man kann daher diejenigen Rationalisten, welche rein aus dem Bedürfnisse der Wiederherstellung des Menschen nach der Sünde, aus dem Bedürfnisse einer Befreiung von der Schuld die factisch eingerichtete Erlösungsanstalt beurtheilen, nicht leicht der Inconsequenz beschuldigen, wenn sie in derselben eine gottmenschliche Person nicht als nothwendig, ja nicht einmal als dahinein passend finden, und wenn sie deshalb sich von der Person des Erlösers nicht die erhabene Vorstellung machen, welche die katholische Lehre davon gibt. Gott konnte ja, sagen sie, und mit Recht, die Sünde tilgen durch gnädige Nachsicht, mit Rücksicht auf die Reue des Menschen; er brauchte also bloß einen Gesandten zu schicken, um den Menschen die Größe ihrer Sünde vorzuhalten, sie zur Bereuung derselben anzuspornen und ihnen in seinem Namen die gnädige Verzeihung der bereuten Sünden zu verheißen. Er konnte auch allenfalls ihn fürbittweise für die Sünder interveniren, durch sein aufopferndes Beispiel denselben vorgehen und Muth einflößen lassen. Zu alledem braucht man keinen Gottmenschen; dazu reicht ein unschuldiger, von Gott besonders begnadigter Mensch hin. Auf diese Weise konnten die alten und neuen Rationalisten es wirklich niemals zur Idee der Incarnation bringen. Fast alle Häresien, welche den Begriff der Incarnation herabgewürdigt haben, sind auf diesem Wege dazu gekommen. Bei den Socinianern ist das offenbar, bei den Nestorianern höchst wahrscheinlich.

Wenn also die Vernunft für sich allein aus der Nothwendigkeit einer adäquaten, unendlichen Genugthuung nicht zur Idee und zur Nothwendigkeit der Incarnation kommen kann: so vermag sie das noch weniger in Hinsicht auf die beiden übrigen Momente, welche bei der Sünde aufzuheben sind, nämlich die Trennung von Gott und den innern Fall und Verfall des sündigen Menschen.

5. Bleiben wir in der natürlichen Ordnung stehen: so können wir die Trennung des Sünders von Gott in nichts anderes setzen als darein, daß derselbe durch den sündhaften Act seine Liebe von Gott abgewandt hat und, solange er nicht reuig seine Liebe Gott wieder zuwendet oder wieder nach Gott als seinem letzten Ziele hinstrebt, auch in dieser moralisch fortbauenden Abwendung von Gott verbleibt, während Gott

ſeinerſeits ſeine Liebe vom Menſchen zurückhält und denſelben haßt, ſolange derſelbe durch reuige Umkehr ſich jener Liebe nicht wieder würdig macht. Um eine ſolche Trennung wieder aufzuheben, ſollte die Incarnation herbeigezogen werden müſſen oder auch nur herbeigezogen werden dürfen? Verliert etwa der Menſch durch ſeine Abwendung von Gott die absolute Möglichkeit, ſich wieder zu Gott hinzuwenden? Vernichtet er das Princip dieſer ſeiner Hinwendung zu Gott, ſchneidet er durch die Sünde ſeine Vereinigung mit Gott bis zur Wurzel ab? Ebenſowenig als er durch einen Act ſeines Willens ſeine Natur vernichten kann. Seine frühere Hinwendung zu Gott ging von der Natur aus, ſie war eine Bethätigung der natürlichen Willensfreiheit, und wenn dieſe durch die Sünde nicht verloren geht, ſo vermag der Menſch ſie auch nach der Sünde wieder zu bethätigen und auch dadurch zu bethätigen, daß er, die Sünde bereuend, ſich wieder zu Gott hinwendet. Freilich wird das nach der Sünde ſchwerer ſein als vorher, und bei vielfach wiederholten großen Sünden wird das ſehr ſchwer, faſt unendlich ſchwer werden; aber absolut unmöglich wird es nie, namentlich nicht durch eine einzige, einfache Sünde; ja in dieſem Falle wird es nicht einmal ſehr ſchwer ſein. Weil der Menſch die Wurzel ſeiner Verbindung mit Gott immer in ſich trägt, wird er aus ſich wenigſtens in etwa dieſelbe wieder aufzunehmen, anzuknüpfen vermögen; wird er wenigſtens anfangen können, die Sünde zu verabscheuen und nach Gott wieder hinzustreben, und im Gefühle der großen Schwierigkeit, durch ſich allein zum Ziele zu gelangen, wird er Gott um ſeinen Beiſtand bitten, damit er ſeine gute Abſicht ausführen und Gott wieder nahe treten könne.

Gott braucht zwar nicht nothwendig dieſen Beiſtand zu ertheilen und könnte ihn am Ende auch an die Bedingung einer adäquaten Genugthuung knüpfen. Aber wenn es ſich um eine bloße Wiederherſtellung der früheren Verbindung des Menſchen mit ihm handelt, wird er durch dieſelbe Barmherzigkeit, durch die er dieſe Wiederherſtellung dem Menſchen in Ausſicht ſtellt, ſich auch bewegen laſſen können, dem nach Ausſöhnung mit ihm verlangenden Menſchen den nöthigen Beiſtand dazu zu gewähren.

Wo finden wir nun da einen Platz für die Incarnation, auch nur einen paſſenden, geſchweige denn einen nothwendigen? Die Incarnation könnte bei der Wiedervereinigung des Menſchen nur dazu dienen, ihm das Princip derſelben, nachdem es verloren worden, wiederzugeben, oder ihm den zur vollen Bekehrung nothwendigen Beiſtand zu verdienen. Aber das Princip der rein natürlichen Vereinigung des Menſchen mit Gott geht ja nicht verloren und kann nicht verloren gehen; wie ſollte es alſo wieder-

gegeben werden? Seinen nachhelfenden Beistand aber kann Gott ohne ein besonderes Verdienst in barmherziger Rücksicht auf das Bedürfniß und die Bitten des Sünders gewähren. Ja es wäre eine wahre Verschwendung, eine Mißachtung der unendlichen Würde des Gottmenschen, wollte Gott das unendliche Verdienst desselben ausschließlich oder hauptsächlich für etwas so Gerings in Anspruch nehmen, wie das ist, was der Mensch zu der demselben von Natur bestimmten Vereinigung mit ihm bedarf. Um so weniger wäre hier das Verdienst des Gottmenschen angebracht, da in der Voraussetzung, daß Gott überhaupt den Menschen trotz der Sünde in seine frühere natürliche Stellung zurückversetzen will, alle frühern Ansprüche und Rechte der Natur wieder aufleben und daher auch die natürliche Vorsehung Gottes wieder für den Menschen in Kraft tritt.

Wir können daher nur das wiederholen, was früher über die Bedeutung der Incarnation für die Bestimmung des Menschen gesagt wurde. Nur dann, wenn der Mensch durch die Sünde eine übernatürliche Verbindung mit Gott zerrissen und nun in diese Verbindung wieder eingeführt werden soll, ist die Incarnation an ihrem Orte. Denn einerseits zerreißt hier der Sünder das Band, welches ihn an Gott knüpfte, bis in seine tiefste Wurzel hinein, so daß er keinen Anknüpfungspunkt für seine Wiedervereinigung mit Gott behält und durch sich selbst weder schwer noch leicht dieselbe erschwingen kann: andererseits ist diese Vereinigung so hoch erhoben auch über die unschuldige Natur des Menschen, daß derselbe aus sich auch nicht die leiseste Bewegung zu ihrer Erreichung zu machen im Stande ist. Hier kann also sehr wohl die Frage eintreten, ob Gott nach der Sünde dieses verlorene kostbare Band ohne ein vollgiltiges Verdienst dem Menschen zurückgeben wolle, und dieses Verdienst kann dann wegen der unendlichen Kostbarkeit jenes Bandes, durch welches Gott den Menschen in seine innigste Gemeinschaft aufnimmt, nur ein unendliches, nur das Verdienst des Gottmenschen sein.

6. Durch die Aufhebung seiner Vereinigung mit Gott fällt der Mensch von der Höhe, auf die ihn dieselbe gestellt hat, herab und geräth dadurch auch in sich selbst und mit sich selbst in Verfall. Dieser Fall und Verfall soll uns abermals auf die Incarnation als das einzig entsprechende Mittel zur Aufhebung desselben hinweisen. Allein vom Standpunkte der bloßen Vernunft und mit Rücksicht auf die rein natürliche Ordnung der Dinge läßt sich dies nicht darthun.

Denn worin besteht, von hier aus gesehen, jener Fall und Verfall? Wenn der Mensch sündigt, dann steht er auf dem Wege zu seinem natürlichen Ziele

stille und macht die Erreichung desselben, solange er in der Sünde bleibt, unmöglich. Durch die Sünde wendet er sich von der Richtung nach oben, nach Gott hin, ab, neigt sich zu sich selbst, zu den Creaturen hin, geräth also in eine tief unter seiner natürlichen Bestimmung liegende und seines natürlichen Adels unwürdige Richtung hinein. Und indem er mit seinem freien Willen sich an die Creaturen hängt, gibt er seiner natürlichen Neigung zu den Geschöpfen, die ohnehin schon groß genug ist und nur durch das entschiedene Gegengewicht des Willens in Schranken gehalten werden kann, ein neues Gewicht und eine neue Stärke. Namentlich bei großen und wiederholten Sünden sinkt er dann so tief und verfällt so sehr in seinem Innern, daß er nur mit der äußersten Schwierigkeit sich wieder aufrichten, die höhere, edlere Richtung wieder einschlagen und die ihn nach unten ziehenden, seinen Fortschritt hemmenden Neigungen wird beherrschen können.

Offenbar wird er von diesem tiefen Falle unter seine natürliche Höhe und Vollkommenheit herab sich nicht erheben können ohne eine besondere, gnädige Hilfe Gottes. Sollte diese Hilfe nun vielleicht in der Incarnation gesucht werden müssen? Man bemerke wohl, daß jener Fall bloß ein Fall unter die menschliche Natur, jener Verfall bloß ein Verfall der menschlichen Natur als solcher ist. Oder sagen wir lieber: jener Fall ist ein Abweichen von der höhern Richtung, welche der Mensch seiner Natur nach auf sein natürliches Ziel hin innehalten sollte; jener Verfall ist eine Zerrüttung, Verkehrung, Verschlechterung der Natur in Bezug auf die Fähigkeit zu ihrer natürlichen Entwicklung. Es kann sich also nur darum handeln, daß der Mensch wieder in die höhere Richtung eintrete, die verkehrte, niedere Richtung aufgebe, sie zum Stillstande bringe oder doch so beherrsche, daß sie der höhern keinen Eintrag mehr thue. Einlenken in die höhere Richtung kann offenbar der Mensch durch sich selbst, weil sie ihm natürlich ist und seine Natur sowie deren natürliches Streben durch die Sünde nicht verloren geht. Ebenso kann er auch die niedere Richtung, weil und insofern sie durch seine eigene Thätigkeit entstanden ist, abschwächen und vermindern, wenn auch nur theilweise und allmählich. Nur die volle Freiheit zur Verfolgung der höhern Richtung und die volle Obmacht zur Unterdrückung der niedern kann er durch sich selbst nicht erringen. Es bedarf also auch hier wiederum bloß eines anregenden und nachhelfenden Beistandes Gottes, damit der Mensch selbst aus seinem Falle und Verfall wieder zu seiner natürlichen Höhe sich aufschwinde. Dieser Beistand allein wäre aber ein der Incarnation und ihrer Erhabenheit keineswegs würdiger Zweck; zwischen einer Rückerhebung des Menschen auf seine natürliche Höhe und

der unermesslichen Erhabenheit der Incarnation besteht gar kein Verhältniß. Wie wäre es denkbar, daß Gott einen Menschen mit seiner eigenen Würde ausstatten, ihn als seinen natürlichen Sohn in seinen Schoß aufnehmen sollte, um die übrigen Menschen wieder zu ihrer vollen Menschenwürde zu erheben?

Nein, soll der Gottmensch kommen, um die übrigen Menschen aus ihrem Falle wieder zu erheben, dann muß die Höhe, von welcher dieselben herabgesunken waren, eine übermenschliche, eine übernatürliche, sie muß selbst in ihrer Art eine göttliche Höhe und Würde sein; und der Verfall, aus dem der Gottmensch den Menschen retten soll, darf nicht der bloße Verfall seiner Natur, es muß der Verfall eines göttlichen Lebens im Menschen sein, eines Lebens, das nicht im Menschen selbst wurzelt, sondern in Gott, der, wie er dasselbe allein gegründet, so auch allein es aus seinen Ruinen wieder aufbauen kann.

Al das Gesagte gilt zunächst von den persönlichen Sünden der einzelnen Menschen. Von der Erbsünde haben wir dabei Umgang genommen, weil sie in ihrem eigentlichen Wesen selbst über den Gesichtskreis der Vernunft hinausliegt. Was aber von derselben zur Domäne der Vernunft gehört, was von derselben sichtbar erscheint, nämlich der factische Mangel der Integrität und die damit in Verbindung stehende Unfähigkeit des Menschen, auch sein natürliches Ziel ohne besondere Nachhilfe Gottes zu erreichen, das hat, soweit es hierher gehört, im vorstehenden schon seine Erlebidung gefunden.

7. Doch fügen wir noch folgendes hinzu. Es ist interessant, zu bemerken, daß fast alle rationalistischen Schulen, welche überhaupt die übernatürlichen Geheimnisse des Christenthums verwarfen oder entstellten, in der rationalistischen Auffassung und Entstellung der Erbsünde und der Incarnation gleichen Schritt hielten. Das erste und sprechendste Beispiel haben wir an Nestorius und seiner Schule. Im Geiste des Theodor von Mopsuestia und des Pelagius faßte er den ersten Menschen im reinen Naturzustande auf, ohne ein übernatürliches Princip göttlichen Lebens in ihm anzusetzen. Infolge davon konnte er keine eigentliche Erbschuld, die als wahre Sündhaftigkeit auf die Nachkommen Adams überging, annehmen. Die Sünde konnte weder in Adam noch in seinen Nachkommen einen wahren Seelentod, die Vernichtung eines Lebensprincips (der Gnade) einschließen; nur eine Verdunkelung des Verstandes, namentlich in der Erkenntniß Gottes, und im Zusammenhange damit eine Schwächung und Hemmung des moralischen Lebens, die, wie es ausdrücklich heißt, wegen der in ihr liegenden

Betäubung des geistigen Sinnes mit dem Tode verglichen und darum auch Seelentod genannt werden möge, konnte die Folge davon sein. Nach Theodor von Mopsuestia war selbst der leibliche Tod nicht eigentlich erst eine Folge der Sünde, obgleich Nestorius, wenigstens in seinem Briefe an Papst Cölestin, ihn immerhin einem auf der Natur lastenden debitum poenale zuschrieb. Alles in allem war im Menschen kein Uebel vorhanden, als eine gewisse Krankheit und Gebrechlichkeit der Natur¹.

Zur Heilung oder zur Paralyisirung dieser Krankheit brauchte Nestorius bloß einen Arzt, nicht einen mit göttlicher Kraft ausgestatteten Lebendigmacher. Er brauchte bloß einen Menschen, welcher von Gott mit besonderer Weisheit und Tugend begabt war, um durch seine Lehre, sein Beispiel, sein Gebet als ein Gesandter Gottes an die Menschheit und in etwa auch als Vermittler zwischen dieser und jenem aufzutreten. Was sollte da ein Gottmensch, eine hypostatische Vereinigung einer menschlichen Natur mit einer göttlichen Person, wo ein mit göttlichem Ansehen und Glanze umgebener Mensch, also die moralische Verbindung eines Menschen mit Gott genügte? Liegt der Zusammenhang zwischen der niedrigen, schiefen Stellung oder Bedeutung, die man dem Erlöser anweist, und der Entstellung seines erhabenen, gottmenschlichen Charakters nicht klar am Tage?

Dem Hauptgegner des Nestorius, dem hl. Cyrill von Alexandrien, entging diese Verbindung nicht. Um daher den erhabenen Inhalt der Lehre von der Incarnation zu sichern, suchte er die erhabene Bedeutung derselben hervorzuheben². Der Erlöser ist ihm nicht ein bloßer Arzt, er ist ihm ein göttlicher Lebensspender, der Mittler einer übernatürlichen Verbindung des Menschen mit Gott, die Quelle, aus der sich der Heilige Geist mit der ganzen Fülle seiner göttlichen Gaben über das Menschengeschlecht ergießt, der Grund unserer Adoption und Wiedergeburt zu Kindern Gottes, das Schlachtopfer, durch dessen Tod die Sünde nicht nur in ihren natürlichen, sondern in ihren übernatürlichen Wirkungen in der vollkommensten Weise gehoben wird u. s. w. In einer solchen Stellung muß natürlich die Person des Erlösers als eine wahrhaft gottmenschliche erscheinen; hier tritt sie in ihrer ganzen Größe auf. Der heilende Einfluß

¹ Vgl. Garnier, Appendix ad part. 2 opp. Marii Mercatoris diss. 2, § 3.

² Er thut dies namentlich in seinem Commentar zum Johanneßevangelium, in welchem er den ganzen Reichthum seiner Theologie niedergelegt hat. Im Verlaufe werden wir Gelegenheit haben, einige der schönsten Stellen desselben anzuführen.

des Erlösers auf die Natur wird darum nicht verkannt. Wer das Größere zu thun vermag, der vermag auch das Kleinere. Aber selbst den Einfluß Christi auf die Natur betrachtet Cyrill in einer Weise, daß sich darin die göttliche Macht des Erlösers offenbart. Der Erlöser gibt uns zwar die Integrität nicht zurück, er überläßt uns in diesem Leben der Corruptibilität der Natur, bloß ihren schädlichen Einfluß auf den Geist paralysirend; aber als wahre Kinder Gottes soll er uns durch die Kraft seines Geistes dereinst aus der Verwesung wiedererheben zu einem unsterblichen, glorreichen Leben, in welchem das Verwesliche von der Unverweslichkeit verschlungen wird, und dazu mußte er ebenfalls eine wahrhaft göttliche Kraft besitzen und eine göttliche Person sein.

§ 54. Die wahre Begründung der Incarnation findet sich auf übernatürlichem Gebiete.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergibt sich, daß in der Vollendung resp. Wiederherstellung der natürlichen Ordnung als solcher kein Gut liegt, das wichtig und würdig genug wäre, um seinetwegen die Incarnation eintreten und sie als gerechtfertigt erscheinen zu lassen, und noch viel weniger ein Zweck gegeben ist, der nur durch die Incarnation erreicht werden könnte.

Die Idee der Incarnation ragt somit unendlich hoch über die gesamte Sphäre der Naturordnung hinaus, so hoch, daß sie in der letztern ebensowenig eine hinreichende Motivirung für ihre Wirklichkeit wie ein adäquates Gleichniß für ihr Wesen finden kann. Die Incarnation ist und bleibt in jeder Beziehung als absolut übernatürliches Werk Gottes, wie in ihrem Wesen unbegreiflich, so in ihrer Wirklichkeit sowohl a priori als a posteriori, in ihrer realen und logischen Begründung indemonstrabel, also ein Mysterium des Glaubens im vollsten Sinne des Wortes.

Nichtsdestoweniger fragt die Vernunft mit Recht nach der Begründung und der Bedeutung dieses übernatürlichen Werkes. Sie kann nicht ruhen in der einfachen, gläubigen Annahme der Thatsache und ihres Inhaltes; sie wünscht Rechenschaft von der Thatsache und ihrem Inhalte. Daß sie dieselbe auf ihrem eigenen Gebiete nicht findet, das sollte sie eigentlich gar nicht befremden; die strenge Wissenschaft fordert vielmehr, daß die forschende Vernunft sich in das System hineinsetze, dem der zu begründende Gegenstand selbst angehört.

Die Motivirung der Incarnation ist somit nach dem Vorgange des hl. Cyrillus auf dem Gebiete des Uebernatürlichen zu suchen, in Gründen, die selbst wieder Mysterien sind. Wenn die Gründe, welche die Incarnation als convenient resp. als nothwendig erscheinen lassen, ebenfalls als Mysterien gelten, dann verliert sie durch den Zusammenhang mit denselben nichts von ihrem geheimnißvollen Charakter, obgleich durch die Erkenntniß dieses Zusammenhanges über ihr Wesen und ihre Bedeutung ein helles Licht verbreitet wird.

Als solches die Incarnation provocirendes Mysterium begegnet uns in der Schrift, bei den Vätern und den Theologen hauptsächlich die Erbsünde.

Fassen wir die Erbsünde als etwas der Ordnung der Natur Angehöriges auf, dann können wir, wie früher gezeigt wurde, sie ebenso wenig als eine wahre Erbsünde, wie ihr Gegengewicht, die Erlösung, als eine wahre Incarnation des Logos auffassen. Betrachten wir sie dagegen so wie sie ist, als ein übernatürliches Mysterium, als eine Gesamtschuld des Geschlechtes in Bezug auf die Aufhebung der übernatürlichen Erbgerechtigkeit, der Heiligkeit und der Integrität, dieser Vorstufe der göttlichen Verklärung des Menschen nach Seele und Leib: dann muß die Erlösung in der Vernichtung dieser Gesamtschuld und in der Neubegründung der übernatürlichen Heiligung und Verklärung des Geschlechtes bestehen, und so finden wir dann auch einen Platz für die gottmenschliche Würde und Größe des Erlösers.

Allerdings eine adäquate Begründung oder gar eine wahre Nothwendigkeit der Incarnation ist auch dann noch nicht gegeben. Auch hier braucht Gott nicht nothwendig eine adäquate Genugthuung für die Schuld zu verlangen; er könnte die Schuld nachlassen auf die bloße Intercession des Erlösers hin. Und was die Wiedererhebung in den übernatürlichen Zustand betrifft, so könnte Gott den neuen Adam auf ähnliche Weise wie den ersten zum bloßen Ausgangspunkte der übernatürlichen Gnade machen, dadurch nämlich, daß derselbe als Gesandter Gottes den Menschen im Namen Gottes die Gnade anböte, und diese dann durch den Glauben an sein Wort sich ihm angeschlossen, um denselben Gnade mit ihm theilhaft zu werden.

Aber in diesem Falle hätte die Wiedererhebung des Geschlechtes ihren eigentlichen Grund nicht in dem Geschlechte selbst; das Geschlecht würde sich nicht durch sich selbst erheben, wie es durch sich selbst gefallen ist. Soll es sich durch sich selbst erheben, dann muß es durch sein neues Haupt

die Schuld des alten nicht bloß abbitten, sondern bezahlen, die im alten Adam verlorne Gnade nicht bloß sich wiedergeben lassen, sondern durch sein neues Haupt sie verdienen und wiedererwerben. Und das kann in der That nur dadurch geschehen, daß sein neues Haupt eine Person von unendlicher Würde ist, um eine unendliche Schuld zu bezahlen und ein Gut von unendlichem Werthe zu erkaufen.

Es liegt aber auf der Hand, daß Gott unter solchen Umständen noch unendlich höhere Zwecke bei der Incarnation verfolgt, als die einfache Wiederherstellung selbst der übernatürlichen Ordnung im Menschengeschlechte. Durch die Incarnation erhebt er das Geschlecht weit höher, als es vor der Sünde stand. Die Gnade ist ihm jetzt nicht mehr bloß eine von außen hereinströmende Gnade; das Geschlecht erhält ein Recht auf dieselbe und trägt das Princip derselben in seinem eigenen Schoße. Durch die Verbindung mit seinem neuen Haupte erlangt es eine unendliche Würde und wird dadurch befähigt, nicht nur seine Schuld vollständig an Gott abzutragen, sondern auch überhaupt demselben eine unendliche Verherrlichung darzubringen.

Hier erst erscheint das Mysterium der Incarnation auf seiner ganzen Höhe, in seiner vollen, für die Vernunft auch nicht im entferntesten erreichbaren Erhabenheit. Der Gottmensch ist nicht bloß Supplement, ein bloßer Ersatz für den ersten Adam, für das, was derselbe der Natur oder der Gnade nach für uns sein sollte, aber nicht gewesen ist; er ist ein von Gott in seinen geheimnißvollen Rathschlüssen vorherbestimmtes, von Ewigkeit bereitetes Complement des ersten Adam, der für das Geschlecht unendlich mehr sein und wirken sollte, als was jener selbst vor der Sünde der Natur oder der Gnade nach sein oder wirken konnte¹. Freilich war er auch ein Supplement Adams, weil er den Schaden, den Adam sich selbst und dem Geschlechte zugefügt hatte, wieder ausgleichen und die dadurch entstandene Lücke wieder ausfüllen sollte. Aber diese Function geht bei ihm in der höhern, umfassendern des Complementes auf; denn gerade deshalb, weil der Gottmensch unendlich mehr für uns sein und wirken kann und soll, darum kann und soll er auch das ersetzen, was Adam verloren hat, also die Lücke ausfüllen, die durch den Fall Adams entstanden ist.

¹ Sehr schön ist das ausgesprochen im Exordium der dogmatischen Bulle über die unbefleckte Empfängniß Mariä: *Ineffabilis Deus . . . cum ab omni aeternitate praeviderit luctuosissimam totius humani generis ruinam ex Adami transgressionem derivandam, atque in mysterio a saeculis abscondito primum suae bonitatis opus decreverit per Verbi incarnationem sacramento occultiore complere, ut . . . quod in primo Adam casurum erat, in secundo felicius erigeretur. . .*

Um das Mysterium in dieser seiner eigentlichen und höchsten Bedeutung zu würdigen, muß man daher nicht von andern außer ihm liegenden Zwecken ausgehen, die auf dasselbe als ein Bedürfnis der Geschöpfe hinweisen sollen. Es gibt an sich kein absolutes Bedürfnis in der geschaffenen Welt, nicht einmal in der Ordnung der Gnade, geschweige denn in der Ordnung der Natur, welches von Gott nicht auch ohne die Incarnation befriedigt werden könnte. Nur dann, wenn Gott kein anderes Mittel zur Befriedigung der bestehenden Bedürfnisse anwenden will, wenn er die Geschöpfe zu dem Ende ausschließlich auf die Incarnation anweist, concentrirt sich auch das vorhandene Bedürfnis auf die Incarnation, die aber alsdann dasselbe nicht nur hinreichend, sondern überreichlich befriedigt. So hat es die Vorsehung freilich factisch geordnet; factisch sind wir zur Befriedigung unserer Bedürfnisse in der Ordnung der Natur und der Gnade auf den Gottmenschen angewiesen, außer ihm können wir dieselbe in der Wirklichkeit nicht vollständig finden. Aber weil Gott uns in dieser Beziehung auf die Incarnation anweist, darum dürfen wir nicht schließen, daß eben hierdurch die Incarnation vorzüglich motivirt und begründet sei. Umgekehrt hat Gott vielmehr deshalb, um seine höhern Zwecke bei der Incarnation desto leichter zu erreichen, uns auch mit unsern fühlbaren Bedürfnissen auf dieselbe angewiesen, damit wir uns desto inniger an den Gottmenschen angeschlossen und durch die Vereinigung mit ihm den wunderbaren Plan unsererseits mit zur Ausführung brächten, den Gott durch die Incarnation verwirklichen wollte.

Um also die Incarnation in ihrer Begründung resp. in ihrer Nothwendigkeit wahrhaft zu begreifen, um die sie beherrschende und bestimmende Idee zu erfassen, muß man sich nicht nur über die natürliche Ordnung der Dinge, sondern auch über die Gnadenordnung an sich betrachtet hinausschwingen und die Incarnation nicht als Moment einer andern, schon außer ihr denkbaren, sondern als Basis einer eigenen, ganz besonders erhabenen Ordnung der Dinge denken, in welche die Ordnung der Natur und der Gnade aufgenommen ist. Man muß sich hinaufschwingen auf die Höhe der unermesslichen Macht, Weisheit und Liebe Gottes, die auf eine außerordentliche, überschwängliche Weise, wie keine Creatur es ahnen und begreifen kann, in diesem Werte sich offenbart und die tiefsten Tiefen der Gottheit erschließt, um die Geschöpfe in dieselbe zu versenken und den ganzen Reichtum derselben über die Welt auszugießen.

Nur von dieser Höhe aus, die wir im Glauben erreichen, läßt sich über das Mysterium urtheilen und Rechenschaft von ihm geben. Es genügt

jedoch, nur den Inhalt desselben, wie die Offenbarung uns denselben vorlegt, ins Auge zu fassen, um die ihm zu Grunde liegende Idee zu gewinnen, um zu erkennen, welche Absichten Gott bei diesem Mysterium haben konnte, und wie sowohl das Mysterium dieser Absichten als auch die Absichten des Mysteriums würdig sind. Diese Betrachtung ist sogar jeder andern schon deshalb vorzuziehen, weil wir so nicht von vornherein unsern Gesichtskreis begrenzen, sondern uns Raum offen halten, um die ganze Fülle des in dem Mysterium beschlossenen Inhaltes darzulegen. Die klare Erkenntniß alles dessen, was durch die Incarnation begründet wird, der ganzen auf sie basirten göttlichen Oekonomie ist ja ebenso interessant und nothwendig wie die Begründung der Incarnation selbst; und offenbar kann auch nichts anderes uns die teleologische Begründung der Incarnation selbst so schön darlegen wie der Ueberblick über die ganze auf ihr ruhende göttliche Oekonomie, welche ohne sie nicht denkbar ist.

B. Die geheimnißvolle Oekonomie der Incarnation.

I. Der Gottmensch an sich in seinen Beziehungen zur Trinität.

§ 55.

Um die wahre, geheimnißvolle Bedeutung der Incarnation zu entwickeln, betrachten wir den Gottmenschen zunächst für sich selbst, dann in seiner Stellung zu den Creaturen, insbesondere zum Menschengeschlechte. In beiden Beziehungen werden wir, um die ausgezeichnete Erhabenheit des Mysteriums desto deutlicher vor Augen zu halten, am besten thun, wenn wir fortfahren, wie früher, den Gottmenschen dem ersten Adam gegenüberzustellen.

1. Die übernatürliche Ausstattung des ersten Adam bedeutete, daß Gott die beiden Absichten, welche er bei allen seinen Werken verfolgt, die Mittheilung seiner Güte nach außen und die äußere Verherrlichung seiner selbst, auf übernatürliche Weise und darum ohne Vergleich vollkommener erreichen wollte, als das durch die bloße Natur des Menschen geschehen konnte. Wenn diese Ausstattung wahrhaft übernatürlich und geheimnißvoll ist, dann muß sie als die Aeußerung einer übernatürlichen, geheimnißvollen Liebe Gottes zum Menschen und als Organ einer übernatürlichen, geheimnißvollen Verherrlichung Gottes erscheinen. Sie bedeutet also, daß Gott dem Menschen Adoptivvater sein und als solcher von dem Menschen wie von seinem Adoptivkinde geehrt und verherrlicht sein will. Sie be-

deutet, daß Gott, mit seinem natürlichen Verhältnisse zur Creatur und dem der Creatur zu ihm nicht zufrieden, ein ungleich innigeres und zarteres Verhältniß schaffen will, woraus der Creatur eine höhere Seligkeit und ihm selbst eine ganz neue Verherrlichung entspringen soll. Und da im Menschen die ganze Creatur, die geistige und die körperliche, repräsentirt ist, deshalb concentrirt sich auch im Menschen, nicht in den Engeln, der übernatürliche, geheimnißvolle Weltplan Gottes.

Aber so groß und geheimnißvoll auch die mittheilende Liebe und die Verherrlichung Gottes in dem zu seinem Kinde adoptirten Menschen erscheint: so ist doch hier die mittheilende Liebe ebensowenig wie die Verherrlichung Gottes eine unendliche; sie ist bloß eine schwache Nachbildung der innern Mittheilung in Gott, ein matter Abglanz der innern Verherrlichung Gottes. Nun aber wollte Gott, daß die innere Mittheilung seines Wesens in ihrer Unendlichkeit auch nach außen hervorträte und sich fortsetzte; er wollte, daß der Träger einer geschaffenen Natur, und zwar der menschlichen, auch der Träger seiner eigenen göttlichen Natur und Wesenheit wäre: dies vollzog sich dadurch, daß der Sohn, der von ihm die göttliche Natur empfangen, auch die menschliche Natur annahm. So dehnte Gott das Verhältniß der natürlichen Vaterschaft, in dem er zu dem Sohne steht, auch auf einen Menschen aus, indem er seinen Sohn nicht nur im Innern seines Schoßes, sondern auch nach außen in eine geschaffene menschliche Natur hineingebat. Er theilte sich nach außen in einem so hohen Maße und in einer so geheimnißvollen Weise mit, daß er selbst in einem Menschen sein natürliches Ebenbild schauen konnte, und daß alle Creaturen diesem Menschen göttliche Ehre und Anbetung erzeigen mußten.

Weil aber die Verherrlichung Gottes nach außen in demselben Maße steigt wie seine Mittheilung nach außen, deshalb erzielte Gott in dieser unendlichen Mittheilung auch eine unendliche Verherrlichung seiner selbst. Die bloßen Geschöpfe können wegen der Endlichkeit ihrer Natur Gott auch nur auf endliche Weise ehren: die begnadigten Geschöpfe ehren Gott schon unvergleichlich vollkommener, mit der Ehre eines Adoptivkindes. Aber Gott in seiner ganzen Größe zu ehren, das vermag nur der dem Vater wesensgleiche Sohn; er allein kann die ganze Herrlichkeit des Vaters als dessen wesenhaftes Wort aussprechen, als dessen substantielles Ebenbild darstellen und seine unendliche Liebe mit gleicher Liebe erwidern. Soll also Gott auch nach außen unendlich verherrlicht werden, so kann dies nicht anders geschehen, als dadurch, daß dieses innere Wort nach außen hervortritt, dieses Bild substantiell einer geschaffenen Natur sich einprägt

und durch sie die unendliche Größe seines Inhaltes und seines Urbildes nach außen verkündet, und daß dann in dieser geschaffenen Natur der natürliche Sohn Gottes seinen Vater verehrt und anbetet. Offenbar steht also das Mystorium der Incarnation in der innigsten Wechselbeziehung mit dem der Trinität. Die erstere hat in der letztern ihre Erklärung und ihre Quelle, letztere findet in der erstern ihre Fortsetzung nach außen und die höchste Bedeutung für die Außenwelt.

Beides spricht die Heilige Schrift dadurch aus, daß sie die Menschwerdung des Sohnes als eine Sendung desselben bezeichnet. Tritt die göttliche Person als eine gesandte in die Welt ein, dann wird dabei der Ausgang von einer andern Person vorausgesetzt, und wird eben dieser Ausgang durch den Eintritt der betreffenden Person in die Welt nach außen weitergeführt. Die innere Production Gottes, durch die er in seinem Schoße sich selbst in unendlicher Weise mittheilt und verherrlicht, wird in der Sendung der producirten Person auch eine Production nach außen, um die innere, unendliche Mittheilung und Selbstverherrlichung auch nach außen auszudehnen.

2. Wenn es in Gott selbst keine innere, unendliche Mittheilung und Verherrlichung gäbe, so wäre der Incarnation einer göttlichen Person die Unterlage entzogen, nicht bloß deshalb, weil es dann in Gott auch nur eine Person gäbe, sondern hauptsächlich darum, weil damit die Idee einer unendlichen Mittheilung und Verherrlichung Gottes in seinem Innern keine Wurzel, keinen Anknüpfungspunkt vorfände. Es wäre kein Organismus da, aus welchem sich die Idee der Incarnation herleiten, in den sie sich einfügen ließe.

Nun aber gibt es in Gott nach der Lehre der Offenbarung eine unendliche Mittheilung und Selbstverherrlichung, und in dieser Voraussetzung erscheint nichts angemessener, als daß dieselbe auch in den äußern Werken Gottes zur Geltung und Durchführung komme. Freilich steht es Gott vollkommen frei, in dieser Weise seine Werke nach außen zu krönen, sich auf eine so wunderbare Art nach außen auszugießen. Aber wenn einmal die ganze Größe Gottes nach außen hervorstrahlen soll, dann erscheint die Incarnation nicht als ein außerordentliches Ereigniß, sondern als die Blüthe einer Wurzel, die in dem trinitarischen Proceße enthalten, als eine Entfaltung des in ihm ruhenden Kernes, als das Austreten eines in der trinitarischen Production fluthenden überschwänglichen Stromes.

Damit nun aber diese Idee der Fortführung des trinitarischen Proceßes nach außen zur Geltung käme, war es nicht nothwendig, daß beide

ausgehende Personen, der Sohn und der Heilige Geist, durch hypostatische Vereinigung mit einer geschaffenen Natur nach außen gesandt würden. Es genügte, ja es war sogar angemessen und in der Natur der Sache gelegen, daß nur eine der beiden ausgehenden Personen eine geschaffene Natur annahm.

Es gibt zwar in Gott zwei Productionen, von denen jede ihr eigenes Product hat. Aber diese beiden Productionen laufen, wie früher gezeigt wurde, nicht parallel nebeneinander her, die zweite ist vielmehr durch die erste begründet, und diese schließt jene virtuell in sich ein. Der Sohn hat den ersten, den principalen Ausgang aus dem Vater, den Ausgang durch Zeugung, durch Ausprägung seines Bildes; der Ausgang des Heiligen Geistes wird erst durch diesen möglich, er ist ein secundärer, zur Abschließung des ersten dienender, um nämlich den vom Vater ausgegangenen Sohn mit dem Vater zu verknüpfen.

Wenn daher der Sohn nach außen hervortritt, so wird dadurch der Grundproceß in der Trinität nach außen fortgeführt und in diesem Grundproceß virtuell auch der durch ihn bedingte, in ihm gründende zweite Proceß. Indem nämlich der Sohn in seiner Person in eine geschaffene Natur hinabsteigt, bringt er dadurch den von ihm ausgehenden Heiligen Geist in diese geschaffene Natur herab, und wird folglich der Heilige Geist in dem Sohne und durch den Sohn gesandt. Bei einer Incarnation des Heiligen Geistes hingegen würde dieser allein gesandt, weil er den Sohn nicht als einen von ihm ausgehenden, sondern nur als denjenigen, von welchem er selbst ausgeht, mit sich bringen würde, in derselben Weise, wie factisch der in keiner Weise gesandte Vater mit dem Sohne in die Menschheit herabsteigt. Wenn aber der Heilige Geist neben dem Sohne noch eine geschaffene Natur annähme, so würde durch das äußere Nebeneinander beider Personen ihr inneres, harmonisches Verhältniß verdunkelt, also der Gehalt des trinitarischen Processes in seiner Einheit nach außen nicht zur Anerkennung gebracht.

Daß gerade im Sohne der trinitarische Proceß nach außen weitergeführt wird, entspricht ferner insbesondere den beiden bereits öfter angeführten Grundbedeutungen desselben, die in der Mittheilung der göttlichen Natur und in der daraus entspringenden unendlichen Verherrlichung Gottes liegen.

Die erste und natürlichste Mittheilung der Natur ist nämlich die vom Vater an den Sohn. Wenn folglich Gott überhaupt seine innere Wesensmittheilung nach außen fortführen will, so muß das gerade in der Person

des Sohnes stattfinden, der kraft seiner persönlichen Stellung der eigentliche Erbe des Vaters, der zunächst zum Mitbesitz der Natur des Vaters berufen ist, während der Heilige Geist erst als Band der Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn in den Besitz der Natur eintritt. Vermöge seiner Doppelstellung vertritt ferner der Sohn zugleich den Besitz des Vaters, dessen Erbe er ist, und den des Heiligen Geistes, welchem er von dem Seinigen gibt. In ihm wird also auch in der vollkommensten Weise die göttliche Natur nach außen mitgetheilt. Er ist sodann als Erbe der göttlichen Natur auch vorzüglich berufen, im Namen seines Vaters und für den Heiligen Geist als Haupt und König aller Creaturen die ganze geschaffene Welt in Besitz zu nehmen, und wie sich später zeigen wird, den Reichthum der göttlichen Natur über die Geschöpfe, mit denen er sich durch die Incarnation vereinigt, auszugießen.

Andererseits ist aber auch der Sohn gerade diejenige Person, durch deren Menschwerdung die innere Selbstverherrlichung Gottes am passendsten nach außen ausgesprochen wird. Als das Wort und Bild des Vaters ist er recht eigentlich der Ausdruck und der Abglanz der Herrlichkeit des Vaters; aber zugleich liegt in diesem unendlichen Worte auch die Herrlichkeit des Heiligen Geistes ausgesprochen und repräsentirt, weil sie aus ihm ausströmt und hervorweht. Wenn der Sohn Mensch wird, dann legt Gott der Vater in der vom Sohne angenommenen Menschheit im eigentlichen Sinne den vollen Ausdruck seiner Herrlichkeit nieder; das persönliche Wort Gottes tritt persönlich nach außen hervor, wird nach außen ausgesprochen; es verkörpert und äußert sich in einer ungleich realern und stärkeren Weise, als sich unser Gedanke in sinnlichen Tönen verkörpert und darstellt. Also wird auch gerade durch die Incarnation des Sohnes die trinitarische Selbstverherrlichung Gottes in der glänzendsten und großartigsten Weise nach außen weitergeführt und dargestellt¹.

3. Wie nun aber die in den trinitarischen Productionen liegende unendliche Mittheilung und Selbstverherrlichung Gottes eben durch die Sendung der zweiten Person vorzüglich fortgeführt wird: so gehört es auch andererseits zur Vollenendung dieser Fortführung, daß der Sohn Gottes gerade die menschliche Natur in sich aufnehme.

¹ Daß in der Trinität gerade der Sohn sich incarnirte, hängt auch mit den übrigen Beziehungen der Incarnation, welche wir später erörtern werden, enge zusammen. Andere, nicht zu verachtende, aber doch ferner liegende, nicht so entscheidende Gründe haben die heiligen Väter und die Theologen in Menge angeführt. Vgl. *Thomassin*, Theol. dogm. de incarn. verbi l. 2, c. 1. 2.

Damit nämlich die Mittheilung und Verherrlichung Gottes nach außen zum vollen Abschluß gelange, muß die ganze geschaffene Natur dabei repräsentirt sein und daran theilnehmen. Die geschaffene Natur ist aber in zwei Gegensätze gespalten, in die geistige und die materielle Natur; im Menschen sind beide Elemente in der Einheit der Natur und der Persönlichkeit vertreten; er ist der Mikrokosmos, die Welt im kleinen, seine Natur der Inbegriff der beiden Gegensätze, der Brennpunkt, in dem sie zusammenfließen.

Sollte also die Sendung des Sohnes die Fortsetzung oder besser die Einführung der ewigen Production Gottes in seine Schöpfung sein, so mußte sie eben ihre Richtung nehmen auf die menschliche Natur als das Centralwerk Gottes, welches nach unten in der materiellen Welt wurzelt, nach oben in die Geisterwelt hineintragt und im Universum eine ähnliche Doppelstellung einnimmt, wie der Sohn Gottes selbst in der Gottheit, indem er vom Vater ausgeht und den Heiligen Geist aus sich hervorgehen läßt. Auf die menschliche Natur sich richtend, erreichte sie auch die beiden Naturen, die mit derselben nach verschiedenen Seiten verwandt und verbunden sind.

Wäre sie bloß auf eine rein geistige Natur gerichtet, so würde die Mittheilung der göttlichen Natur in dieser stehen bleiben und sich nicht auch über die materielle Natur ergießen. Durch Vereinigung mit der Menschheit aber läßt der Sohn Gottes zugleich die geistige und die materielle Natur an seiner Gottheit participiren; obgleich er dabei an den Engeln vorbeigeht, so überspringt er sie doch nicht, weil ihre Natur in dem geistigen Elemente der menschlichen mitvertreten erscheint.

Ebenso wird die Einführung der unendlichen Verherrlichung Gottes in die Welt in der vollkommensten und universalsten Weise gerade durch die Menschwerdung des Wortes erreicht. Hier wird nämlich das Wort nicht nur wie immer nach außen getragen, sondern wahrhaft verkörpert, so daß der in ihm klingende unendliche Hymnus nicht bloß geistig, sondern auch sinnlich wahrnehmbar, und das in ihm leuchtende Ebenbild des Vaters nicht bloß dem geistigen Auge, sondern auch dem sinnlichen sichtbar wird. Ueberdies wird durch die Annahme der Menschheit die ganze in ihr repräsentirte, geschaffene Natur, die geistige wie die materielle, mit in die Verherrlichung aufgenommen, welche der Träger derselben, das ewige Wort, seinem Vater darbringt.

Zugleich mit ihrer centralen Stellung hat aber auch die menschliche Natur das vor der rein geistigen voraus, daß alle Individuen derselben

durch ihre Geschlechtseinheit einen großen Körper, ein großes Ganzes constituiren. Das ist der Grund, weshalb alle Individuen derselben in eine eigenthümliche Verbindung unter einem Haupte zusammentreten können. Deshalb kann auch der Gottmensch durch den Eintritt in die menschliche Natur das ganze Geschlecht in besonders enger Weise in sich vereinigen zu seinem mystischen Leibe, um in diesem mystischen Leibe, wie in seinem eigenen, die Idee seiner Sendung in der vollkommensten und universalsten Weise durchzuführen, dadurch nämlich, daß sich hier die Mittheilung der göttlichen Natur auf den ganzen mystischen Leib als auf ein solidarisches Ganzes erstreckt und dieser mystische Leib wiederum in seiner Totalität in das unendliche Opfer des Sohnes Gottes aufgenommen wird.

Dieser Gedanke führt uns hinüber zur Betrachtung der Bedeutung, welche der Gottmensch in seiner Stellung zum Universum besitzen muß. Die Incarnation ist nämlich nicht bloß das selbständige Product einer eigenen Entwicklung, sondern auch zugleich die Wurzel, aus der sich ein großer, geheimnißvoller Baum entfaltet, der Kern, um den sich eine neue, wundervolle Ordnung der ganzen Welt anreihet.

II. Der Gottmensch in seinen Beziehungen zum Menschengeschlechte und zum Universum.

§ 56. Die mystische Stellung des Gottmenschen zum Menschengeschlechte.

1. Der Gottmensch ist das Haupt der ganzen Schöpfung und des Menschengeschlechtes insbesondere; damit ist das ganze Mysterium seiner Stellung in der Welt ausgesprochen. Er ist das Haupt des Menschengeschlechtes in einer so erhabenen Weise, wie es nur der Gottmensch sein kann.

Die erste und nothwendigste Bedingung, damit etwas Haupt genannt werden könne, ist die, daß es das hervorragendste Glied in einem Ganzen sei. Alle Creaturen zusammen bilden ein großes Ganzes, dem der Gottmensch in seiner geschaffenen Natur mit angehört, worin er das edelste Glied ist. So wird er der Erstgeborene aller Creatur und das Haupt der himmlischen Mächte genannt, und in dieser Beziehung steht er dann schon unendlich hoch über Adam, der bloß das Haupt des menschlichen Geschlechtes ist.

Im engern Sinne ist er jedoch ebenso wie Adam das Haupt des Menschengeschlechtes, aber in weit höherer Weise als dieser. Das mensch-

liche Geschlecht bildet in vollerm Sinne ein Ganzes, als die Gesamtheit der Creaturen, einmal weil alle Individuen desselben eine und dieselbe Natur gemeinsam haben, noch mehr aber weil diese eine Natur von einem Principe, dem Stammvater, auf alle übergeht. So sind sie nicht nur einander vollkommen ähnlich durch die Einheit der Natur, sie sind nicht nur eine Species, sondern auch ein Geschlecht; sie verhalten sich wie die Aeste eines großen Baumes, die, alle aus einer Wurzel entsprungen, in ihrer Beziehung auf dieselbe ein reell zusammenhängendes Ganzes, einen großen Körper bilden.

Der erste Mensch nun, von dem die Fortpflanzung der Natur ausgeht, bildet selbstverständlich das erste Glied dieses Körpers, das principale Glied im eigentlichen Sinne, weil die übrigen von ihm als ihrem Principe abhängen und in ihm und durch ihn zur Einheit verbunden werden; als Princip der ganzen Natur ist er auch das natürliche Haupt des Geschlechtes.

In diesem Sinne kann der Gottmensch nicht Haupt des Geschlechtes sein; von ihm geht die Fortpflanzung der Natur nicht aus; er nimmt vielmehr dieselbe aus dem Schoße des Geschlechtes an und ist also selbst eine Frucht desselben. Er begründet daher nicht die natürliche Geschlechtseinheit; er findet dieselbe vielmehr vor und setzt sie voraus. Denn wie überhaupt das Uebernatürliche das Natürliche voraussetzt, so hat auch das übernatürliche Haupt des Geschlechtes das natürliche zur Vorbedingung. Wenn die Menschen nicht schon von Natur aus ein Ganzes bildeten, träte der Gottmensch dadurch, daß er wird wie einer aus ihnen, nicht als Glied in einen Körper ein, könnte also auch nicht im vollen Sinne ihr Haupt werden. Damit er das werde, ist es nothwendig, daß die Menschen wahrhaft ein zusammenhängendes Geschlecht, einen großen Körper durch die Abstammung von einem natürlichen Stammvater bilden, daß sie also bereits in einem natürlichen Haupte verbunden sind.

Wodurch aber und wie wird Christus, der Gottmensch, Haupt des Geschlechtes, wenn er nicht, wie Adam, das Princip desselben ist? Wir könnten schlechtweg sagen: weil er das weitaus edelste, vornehmste und würdigste Glied des Geschlechtes ist. Doch damit allein würde der Gottmensch mehr als die Krone und schönste Frucht des Geschlechtes, denn als das Haupt desselben erscheinen. Das Haupt im eigentlichen Sinne ist nicht nur der Gipfel, das hervorragendste Glied am Körper, es ist zugleich das, was bei der Pflanze die Wurzel, was für die Reben der Weinstock ist, das, worin der ganze Körper zusammengehalten, dem er angeschlossen

ist, das, was den ganzen Körper sich aneignet, besitzt und durchherrscht, das endlich, worin der ganze Körper gleichsam aufgeht. Diese Stellung hatte Adam dadurch, daß das ganze Geschlecht aus ihm hervorging, und von ihm ausgehend, mit ihm verbunden blieb; der Gottmensch hat sie dadurch, daß er das ganze Geschlecht, obgleich es nicht von ihm selbst ausgegangen, durch seinen Eintritt in dasselbe in sich aufnahm, mit sich verband und sich aneignete. Adam war das Haupt des Geschlechtes, weil und insofern er die Ursache der natürlichen Einheit desselben war; der Sohn Gottes eignet sich durch die unendliche Anziehungskraft seiner göttlichen Person dieses so geeinte Geschlecht in seinem ganzen Umfange an, indem er ein Glied des Geschlechtes, das mit den übrigen in realem Zusammenhange steht und verbleibt, nämlich seine heilige Menschheit, in seine Person aufnimmt, und dadurch wird er das neue Haupt des ganzen Geschlechtes.

Es ist das ein großes Mysterium, fast ebenso groß wie die Incarnation selbst, aus der es hervorspringt. Die Einheit und die Art der Abhängigkeit, in die wir zu Christus als unserem Haupte treten, ist so wunderbar, daß wir nur zu dem Gottmenschen in ein solches Verhältniß treten können. Kein bloßer Mensch, selbst Adam nicht, kann so über das ganze Geschlecht emporragen, daß er kraft dieser Erhabenheit alle Glieder des Geschlechtes an sich zieht, sich zu eigen macht und sich unterwirft. Adam steht ganz und gar im Geschlechte, geht seinerseits in dem Geschlechte auf, obgleich er am Anfange steht. Christus steht absolut über dem Geschlechte, weil seine göttliche Person nicht die Zeugin, sondern die Schöpferin des Geschlechtes ist. Die Persönlichkeit Adams ist hinsichtlich ihrer Existenz durch den Besitz der menschlichen Natur bedingt, die Persönlichkeit Christi ist unabhängig davon; sie eignet sich bloß eine menschliche Natur an, um sie zu beherrschen, um sie ihrer Persönlichkeit einzuverleiben, und so kann sie auch, indem sie ein Glied des Geschlechtes ganz in sich aufgehen läßt, das ganze Geschlecht an sich ziehen, sich einverleiben und beherrschen. Sehr schön sagen daher die heiligen Väter¹, daß Gott

¹ *Hilarius Pict.* in Ps. 51: *Dei Filius naturam in se universae carnis assumpt, per quam effectus vera vitis, genus in se universae propaginis tenet; et infra: Universis enim patet, ut consortes sint corporis Dei atque regni, quia Verbum caro factum est, naturam scilicet in se totius humani generis assumens.* — *L. 2, de Trinitate, n. 25:* *Non ille eguit homo effici, per quem homo factus est; sed nos eguimus, ut Verbum caro fieret et habitaret in nobis, id est, assumptione carnis unius interna universae carnis incoleret.* — *Leo M., Serm. 10, de nativ.: Verbum caro factum est et habitavit in nobis: in nobis utique,*

indem er eine menschliche Natur sich einverleibte und sich zur Hypothese, zum Träger und Inhaber derselben machte, dadurch auch im weitern Sinne das ganze Geschlecht sich einverleibt und sich zum Träger und Inhaber desselben gemacht habe; nicht als wenn er in derselben Weise alle Glieder der menschlichen Natur mit sich vereinigt hätte wie dasjenige, in dem er Fleisch wurde, sondern vielmehr deshalb, weil er wegen der innigen, solidarischen Verbindung, in der dieses eine Glied mit allen übrigen stand, durch dieses eine und in diesem einen alle übrigen Glieder sich angeeignet hat. Das ganze menschliche Geschlecht wird der Leib des Sohnes Gottes, wenn ein Glied desselben dem Sohne Gottes einverleibt wird; ja es wird in weitaus vollerm und höherem Sinne ein Leib mit Christus als mit Adam, weil es jenem mehr angehört als diesem; weil Adam selbst in Christus aufgeht und als natürliches Haupt des Geschlechtes mit seinen Gliedern Christus angehört und in ihm sein Oberhaupt erkennen muß; weil ferner Adam das Geschlecht bloß in sich trug, solange es noch nicht aus ihm hervorgetreten war, weil er also bloß der Ausgangspunkt, nicht der wirkliche Träger des entfalteten Geschlechtes ist, Christus dagegen das Geschlecht eben in seiner Entfaltung in sich aufnimmt. Das ganze menschliche Geschlecht verhält sich somit in analoger Weise zu der Person des Sohnes, wie die hypostatisch von ihm aufgenommene Menschheit. Die Menschheit Christi wird in der Regel mit *caro*, *corpus* bezeichnet, als

quos sibi Verbi divinitas coaptavit, cuius caro de utero Virginis assumpta nos sumus. Quae si vere nostra, id est vere humana non esset, Verbum caro factum non habitasset in nobis. In nobis autem habitavit, qui naturam nostri corporis suam fecit. Serm. 14, de passione Domini: Non ergo est dubium, naturam humanam in tantam connexionem a Filio Dei esse assumptam, ut non solum in illo homine, qui est primogenitus omnis creaturae, sed etiam in omnibus sanctis suis unus idemque sit Christus. — Die Worte des Herrn: ut omnes sint unum, sicut tu in me et ego in te, erklärt Athanasius (or. 8 contra Arianos n. 22): ut tamquam a me gestati omnes sint unum corpus et unus spiritus et in virum perfectum concurrant . . . ut dii effecti, unum sint in nobis. Anderwärts vergleichen die heiligen Väter die Einheit Christi mit dem Geschlechte nach dem Vorgange des Apostels mit der Einheit zwischen Bräutigam und Braut, welche ebenfalls eine Einheit des Leibes ist: Fulgentius, l. 1 ad Thrasim. c. 10: Naturae primitias suscipiens Dominus, sicut in suo corpore cunctorum fidelium corpus, sic in una anima universorum fidelium animas per naturae unitatem et gratiam iustificationis acceperit. Per hanc omnem ecclesiam in coniugium sibi perpetuae incorruptibilitatis accivit. Und der hl. Augustinus (in ep. 1 Io. tr. 1, n. 2): Illius sponsi thalamus fuit uterus Virginis, quia in illo utero virginali coniuncti sunt duo, sponsus et sponsa, sponsus Verbum et sponsa caro . . . igitur iam non duo, sed una caro. . . Illi carni adiungitur ecclesia, et fit Christus totus, caput et corpus.

der eigene Leib des Sohnes Gottes. Abgesehen von andern Gründen wird diese Bezeichnung hauptsächlich deshalb gewählt, weil dadurch deutlicher die Angehörigkeit jener Menschheit an eine höhere Person, zugleich aber ihre geschlechtliche Einheit mit den übrigen Menschen hervortritt. Auch das Geschlecht selbst heißt ja zur Kennzeichnung seines geschlechtlichen Charakters *universa caro*. Das ganze Geschlecht ist eine solidarische Masse, welche als Ganzes in die Person des Wortes aufgenommen wird, wenn ein Theil derselben in diese Person eintritt. Dieser erste Theil wird auf eine ganz besondere Weise mit dem Worte vereinigt, in der absoluten Einheit der Person; er ist *per se* und absolut Fleisch und Leib des Sohnes Gottes. Er ist als der Erstling der Masse auch der bevorzugte, privilegierte Theil derselben; aber als Erstling tritt er nicht aus seiner Continuität mit dem Geschlechte heraus; in ihn und durch ihn wird die ganze Masse von der Person des Wortes angezogen¹; das ganze Geschlecht wird ebenfalls der Leib, das Fleisch des Wortes, nicht in einem bloß bildlichen Sinne, sondern wahrhaft und reell, weil einerseits die Einheit des Geschlechtes mit der Menschheit Christi und andererseits die Einheit dieser Menschheit mit der göttlichen Person eine wahre und reelle ist.

Das ganze Geschlecht gehört folglich wahrhaft zur Person Christi als deren Leib, nur nicht in einer so innigen Weise, daß dadurch die Selbstständigkeit und Persönlichkeit der übrigen Glieder, wie bei der Menschheit Christi, in der Person des Wortes ganz und gar aufginge. Die übrigen Glieder bewahren ihre persönliche Selbstständigkeit. Aber wie die Geschlechtseinheit trotz der persönlichen Selbstständigkeit und in derselben fortbesteht, da diese Selbstständigkeit keine isolirte, abgeschlossene ist, so können auch die dem Geschlechte angehörenden Personen in eine höhere, auf geheimnißvolle Weise das ganze Geschlecht durchherrschende Person aufgenommen, mit ihrer eigenen Persönlichkeit dieser höhern angeeignet, von ihr umspannt und durchdrungen werden, so daß sie im weitern Sinne auf ähnliche Weise mit ihr eine Person bilden, wie die ihrer Selbstständigkeit gänzlich beraubte ureigene Menschheit Christi.

2. Das Geschlecht wird in der Regel der mystische Leib Christi, die Christus eigene Menschheit der reale Leib Christi, und daher auch die Einheit des Geschlechtes mit Christus eine mystische, die seines eigenen

¹ *Ex omni autem humana natura, cui admixta fuit divinitas, velut primitiae conspersions is, qui in Christo est, homo constitit, per quem divinitati universa adnata et admixta sunt (Greg. Nyss., De verbis 1 Cor. 15, 8, opp. tom. 2).*

Leibes mit seiner göttlichen Person eine reale Einheit genannt. Diese Bezeichnung hat ihren guten Grund; aber sie wird hauptsächlich nur in Ermangelung besserer Ausdrücke angewandt und muß, um kein Mißverständnis herbeizuführen, genau erklärt und begrenzt werden.

Wie die Unterscheidung liegt, könnte man versucht sein, die Prädicate „mystisch“ und „real“ als Gegensätze zu fassen, die sich gegenseitig ausschließen. Dann würde die Einheit der Menschheit Christi mit seiner göttlichen Person keine mystische, d. h. geheimnißvolle, übernatürliche sein, und der Leib Christi wäre nicht Leib des Sohnes Gottes auf eine mystische, geheimnißvolle Weise. Aber wie wäre das denkbar, da es keine erhabeneren und geheimnißvollere Union gibt, als die zwischen dem Sohne Gottes und seiner Menschheit? Und beruht nicht auch eben der mystische Charakter der Einheit des Geschlechtes mit Christus auf dem Mysterium der hypostatischen Union? Andererseits ist auch die Einheit des Geschlechtes mit Christus eine reale, in der realen Einheit des Geschlechtes fußende, und participirt, wie an dem geheimnißvollen Charakter, so auch an der Realität der hypostatischen Union, ohne jedoch dieselbe in ihrer ganzen Fülle zu erreichen.

Daß die volle hypostatische Einheit unendlich realer, fester und inniger ist als die Einheit des Geschlechtes mit Christus, dies ist das Wesentliche an der obigen Unterscheidung und hat zu ihr Veranlassung gegeben. Mit dem Worte „mystisch“ verband man dann in diesem Gegensatze nicht seinen vollen Sinn, nämlich den des Geheimnißvoll-Realen, sondern mehr den des Figürlichen, Tropischen, im Gegensatze zum Wahrehaften und Concreten. Wenn ich das ganze Geschlecht Leib Christi nenne, rede ich in der That in etwa figürlich; aber diese Figur beruht nicht auf einem nackten Vergleiche, sondern auf einer tiefen, objectiven Realität, die ein großes Mysterium in sich birgt. Deshalb spricht man auch in Bezug auf die ganze Menschheit nicht gerne von einem bloß figürlichen oder bildlichen Leibe Christi, sondern zieht die Bezeichnung „mystisch“ vor, weil eben die Figur in diesem Falle auf einer mystischen Realität beruht.

So innig wird in der Heiligen Schrift die Verbindung des Geschlechtes mit dem Sohne Gottes aufgefaßt, daß es hinsichtlich der Prädicate als eine Person mit ihm dargestellt wird. Im Alten Bunde schon wurde das israelitische Volk wegen seines engen Verbandes mit Christus nicht als bloßer Typus desselben, sondern weil es als sein natürliches Stammgeschlecht mit ihm verwandt war und eine moralische Person mit

ihm bildete, der Sohn Gottes genannt¹. Noch deutlicher aber sagt der Apostel, Christus habe viele Glieder seiner selbst, im Geschlechte nämlich, wie der eine natürliche Körper deren viele hat. Wie der seine eigene Menschheit salbende und durchbringende Sohn Gottes Christus ist, so ist er nach dem Apostel auch Christus als der das ganze Geschlecht in sich aufnehmende und mit seiner göttlichen Salbung weihende Sohn Gottes².

Und nicht bloß vorübergehend wird diese Art von Einheit in der Heiligen Schrift angedeutet, sie wird consequent in der mannigfachsten Weise durchgeführt.

Uns selbst und unsern Leib sollen wir als ein Glied Christi, als etwas, was Christus angehört und durch die Würde seiner Person geheiligt ist, heilig und unbesiegt erhalten³. Eine Schändung unseres Leibes ist fortan nicht bloß eine Schändung unserer eigenen, sondern auch der Person Christi⁴. Ueberhaupt leidet Christus in uns, nicht bloß wir selbst, auf ähnliche Weise, wie er in seiner eigenen Menschheit litt⁵.

Auf der andern Seite aber sind auch die Zustände, Leiden und Thätigkeiten Christi wegen unserer Einheit mit ihm die unsrigen. Wenn Christus stirbt und begraben wird, sterben wir in ihm und werden begraben⁶; wenn er von den Todten aufersteht und gen Himmel aufsteigt, stehen wir in ihm von den Todten auf und steigen mit ihm zum Himmel empor. „Gott aber“, sagt der Apostel⁷, . . . „hat uns in Christus mitbelebt, durch dessen Gnade ihr gerettet wurdet, hat uns mitauferweckt und im Himmel mit Platz nehmen lassen.“ Denn, bemerkt dazu der hl. Chrysostomus, wenn Christus, unser Haupt, von den Todten auferweckt ist, sind auch wir zugleich auferstanden, und wenn das Haupt sitzt, sitzt auch der Körper. Ferner, wenn Christus seinem Vater gehorsam ist, sind auch wir in ihm dem Vater gehorsam; wenn er dem Vater genugsam, thun wir in ihm dem Vater genug, wie wir im ersten Adam ihn beleidigt und die Frucht des verbotenen Baumes gegessen haben⁸.

Wie aber Christus als unser Haupt in uns leidet, und wir in ihm als unserem Haupte leiden und wirken, so muß auch Christus in uns wirken und leben. Nicht alle unsere Thätigkeiten jedoch sind darum auch Christus als unserem Haupte zuzuschreiben, wie auch nicht alles, was die Glieder unseres Körpers wirken, dem Haupte oder dem ganzen Menschen

¹ 1. Cor. 11, 1 vgl. mit Matth. 2, 15.

² Vgl. 1. Cor. 12 das ganze Kap.

³ 1. Cor. 6, 16.

⁴ Ebd.

⁵ Kol. 1, 24 nach der bewährtesten Auslegung.

⁶ Röm. 6, 4. 6.

⁷ Eph. 2, 5. 6.

⁸ Röm. 5, 19.

zugeſchrieben werden kann. Nur diejenigen Thätigkeiten gehören dem Haupte und dem ganzen Menſchen an, die vom Haupte und vom ganzen Menſchen ausgehen. Auch Chriſtus kann alſo nur in denjenigen Thätigkeiten in uns wirken und leben, welche von ihm ausgehen und durch die von ihm als dem Haupte ausſtrömende Kraft, durch ſeinen eigenen Geiſt hervorgerufen und getragen werden. Von ſolchen Thätigkeiten gilt das Wort des Apoſtels, daß nicht er lebe, ſondern Chriſtus in ihm.

Nur, zwiſchen uns und Chriſtus findet kraft unſeres Anſchlusses an ſeine eigene Menſchheit als das Haupt des myſtiſchen Leibes eine ähnliche *communicatio idiomatum* ſtatt, wie zwiſchen ſeiner eigenen Menſchheit und der göttlichen Perſon; und dieſer Austausch der Eigenthümlichkeiten iſt der beſte Beweis der geheimnißvollen Einheit, die zwiſchen dem Menſchengeschlechte und dem in ſeinen Schoß eingetretenen Sohne Gottes beſteht ¹.

¹ Dieſe *communicatio* wird von den griechiſchen Vätern im Kampfe mit den Arianern unzähligmahl erwähnt und zur Erklärung der Schriftſtellen angewandt, in welchen Chriſtus etwas zugeſchrieben wird, was auf ihn ſelbſt, als auf den Sohn Gottes nicht paßt. Sie wurde in Verbindung und nach der Analogie mit derjenigen *communicatio idiomatum* vorgetragen, welche zwiſchen der Gottheit und der Menſchheit ſtattfindet; ſo namentlich bei Athanaſius an unzähligen Stellen, bei Gregor von Nazianz, Cyrillus ꝛc. Die ganze Idee von der myſtiſchen Einheit des Hauptes und des Körpers findet ſich beim hl. Auguſtinus mit beſonderer Vorliebe behandelt, vorzüglich in ſeinem Commentar zu den Pſalmen. Wir führen eine der ſchönſten Stellen an: *Psalmus ergo iste dicitur ex persona Domini nostri Iesu Christi, et capitis et membrorum. Ille enim unus, qui natus est de Maria, et passus est, et sepultus est, et resurrexit, et ascendit in coelum, et modo ad dexteram Patris sedet et interpellat pro nobis, caput nostrum est. Si ille caput est, nos membra sumus: tota ecclesia eius, quae ubique diffusa est, corpus ipsius est, cuius est ipse caput. Non solum autem fideles qui modo sunt, sed et qui fuerunt ante nos, et qui post nos futuri sunt usque in finem saeculi, omnes ad corpus eius pertinent: cuius corporis ipse caput est, qui ascendit in coelum. Quia ergo iam novimus caput et corpus, ille est caput, nos corpus. Quando audimus vocem ipsius, et ex capite debemus audire, et ex corpore: quia quidquid passus est in illo, et nos passi sumus, quia et nos quod patimur in nobis, et ipse patitur. Quomodo si aliquid patiatur caput, numquid potest dicere manus, quia non patitur? aut si aliquid patitur manus, numquid potest caput dicere, quia non patitur? aut si aliquid patitur pes, numquid potest caput dicere, quia non patitur? Quando aliquid patitur unum membrum nostrum, omnia membra currunt, ut subveniant membro, quod patitur. Si ergo, ille cum passus est, nos in illo passi sumus, et ille iam ascendit in coelum et sedet ad dexteram Patris: quidquid patitur ecclesia ipsius in tribulationibus huius saeculi, in tentationibus, in necessitatibus, in angustiis (quia sic illam oportet erudiri, ut igne tamquam aurum purgetur), ipse patitur. Probamus hoc, quia*

3. Uebrigens läßt sich diese Verbindung zwischen Christus und den Menschen am leichtesten vorstellen durch jene Einheit, welche der Apostel so nachdrücklich als das Ebenbild der Einheit Christi mit der Kirche darstellt, durch die Einheit zwischen Mann und Weib in der Ehe. Hier ist nämlich der Unterschied der Personen an sich streng gewahrt; aber dennoch ist die Verbindung derselben eine so innige und so vollständige, daß sie fortan zu einem Ganzen verschmolzen erscheinen. Die Eheleute sind nicht nur moralisch Eins miteinander durch Eintracht der Gesinnung und wechselseitige Liebe; diese moralische Einheit hat vielmehr eine reale physische Basis in ihrer Beziehung auf die Einheit des Leibes. Und darum ist auch ihre persönliche Einheit nicht eine bloß moralische, wie zwischen zwei Freunden, sondern eine so reale und durchgreifende, daß das Weib seine Selbständigkeit gegenüber dem Manne fast aufgibt, dessen Namen annimmt, in ihm sein natürliches Haupt und seinen natürlichen Vertreter hat, aber zugleich auch an allen seinen Ehren und Verdiensten participirt.

Einige Väter und Kirchenschriftsteller, wie Robatian, der hl. Augustinus und Cassian, haben vor dem Auftreten des Nestorianismus auch von einer Vermählung des Logos mit seiner eigenen menschlichen Natur gesprochen. Der Vergleich trifft in der That in vielen Punkten zu; weil aber die volle Einheit der Hypostase in demselben nicht hervortritt und Nestorius denselben zur Bemäntelung seiner häretischen Anschauung benutzte, haben die spätern Väter in dieser Beziehung ihn entweder gar nicht mehr oder doch vorsichtiger gebraucht, aber zugleich erklärt, daß gerade durch die volle hypostatische Einheit eines Gliedes der menschlichen Natur mit dem Logos die ganze Natur mit ihm im stärksten Sinne vermählt und seine Braut geworden sei. Indem nämlich der Logos Fleisch vom Fleische des Geschlechtes angenommen und sich zu eigen gemacht, sei er mit den übrigen Personen des Geschlechtes Eins geworden in einem Fleische. Der Schoß der Jungfrau sei das Brautgemach gewesen, worin die menschliche

nos in illo passi sumus, dicente Apostolo, „*Si autem mortui estis cum Christo, quid adhuc velut viventes de hoc mundo decernitis?*“ Item dicit: „*Quia vetus homo noster simul crucifixus est cum illo, ut evacuaretur corpus peccati.*“ Si ergo in illo mortui sumus, in illo etiam resurreximus. Dixit enim ipse Apostolus: *Si autem resurrexistis cum Christo, quae sursum sunt sapite, quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens.* Si ergo in illo mortui sumus et in illo resurreximus, et ipse in nobis moritur et in nobis resurgit (ipse est enim unitas capitis et corporis): non immerito vox ipsius etiam nostra est, et vox nostra etiam ipsius est. Audiamus ergo Psalmum et in eo Christum loquentem intellegamus (In Psalmum 62, n. 2).

Natur ihre unaussprechliche Vermählung mit ihm gefeiert habe¹. Dasjenige Glied des Geschlechtes, in welchem und durch welches der Logos sich mit der ganzen Natur vermählte, mußte mit ihm natürlich unendlich inniger und fester verbunden werden als die übrigen Glieder; es mußte durchaus in seiner Person aufgehen, in ihm mußte der Logos selbst Fleisch werden, wenn er mit den übrigen ein Fleisch werden sollte.

Diese Auffassung der Einheit des mystischen Leibes zwischen dem Gottmenschen und den Menschen hat außer dem, daß sie durchaus biblisch und patristisch ist, auch noch den Vorzug, daß sie die Form und Bedeutung der Einheit des Geschlechtes mit seinem zweiten Haupte, dem himmlischen Adam, im Gegensatz zu der Einheit mit seinem ersten Haupte, dem irdischen Adam, schlagend hervorhebt. An den neuen Adam fesseln die menschliche Natur stärkere und innigere Bande als an ihren irdischen Stammvater; denn auch hier gilt das Wort: Der Mensch wird Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen. Diesem Bräutigam gehört die Menschheit um so mehr an, als er zugleich ihr höchster, unumschränkter Herr ist, dem auch ihr Stammvater unterworfen wird, und als sie durch die Vermählung mit ihm nicht nur den Adel zurück erhalten soll, den sie in ihrem Vater verloren, sondern über ihr Geschlecht und über alles Irdische, ja selbst über alle Himmel erhoben, in den Schoß des himmlischen Vaters eingeführt werden soll.

Wir bemerken noch, daß die mystisch-leibliche Einheit des Sohnes Gottes mit dem ihm vermählten menschlichen Geschlechte, insoweit sie unmittelbar in der Incarnation selbst gegeben ist, zunächst bloß zu denken ist nach Analogie derjenigen, welche zwischen Adam und Eva insofern bestand, als Eva aus der Seite Adams genommen war, nicht aber nach Analogie derjenigen,

¹ Vgl. *Thomassin*, Theol. dogm. de incarn. l. 3, c. 24. *S. August.*, Sermon. 12 de temp.; Confess. l. 4, c. 12. *Cassian.*, De incarn. l. 5, c. 12; besonders *Greg. M.*, Hom. 38 in Ex.: Tunc enim Deus Pater Deo Filio suo nuptias fecit, quando hunc in utero Virginis humanae naturae coniunxit, quando Deum ante saecula fieri voluit hominem in fine saeculorum. Sed quia ex duabus personis fieri solet ista coniunctio, absit hoc ab intellectibus nostris, ut personam Dei et hominis Redemptoris nostri Iesu Christi ex duabus personis credamus unitam. Ex duabus quippe atque in duabus hunc naturis exsistere dicimus, sed ex duabus personis compositum credi, ut nefas vitamus. Apertius ergo atque securius dici potest, quia in hoc Pater regi Filio nuptias fecit, quo ei per incarnationis mysterium sanctam ecclesiam sociavit. Vgl. oben S. 328 die letzten Stellen in der Note. Dazu noch *S. August.* ibid. tr. 2, n. 2: Omnis ecclesia sponsa Christi est, cuius principium et primitiae caro Christi est: ibi iuncta est sponsa sponso in carne.

welche erst durch die förmlich eingegangene resp. vollzogene Ehe hergestellt wird. Letztere Einheit wird zwischen Christus und uns hergestellt durch die Taufe und die Eucharistie. Wie aber zur Grundlegung und Präformirung der ehelichen Einheit das Weib aus der Seite des Mannes genommen wurde: so ist auch die Annahme der menschlichen Natur aus dem Schoße des Geschlechtes beim Sohne Gottes die Grundlage seiner förmlichen Vermählung mit demselben durch die Taufe und die Eucharistie; sie ist gleichsam eine virtuelle Vermählung, kraft deren der Sohn Gottes sofort schon für die menschliche Natur als seine ihm bereits wirklich angehörende Braut sein Herzblut vergießen konnte, um sie rein und unbefleckt zu machen, sie zum heiligen Bunde mit ihm zu befähigen und so dann auch sie mit seinem eigenen Fleische und Blute zu speisen.

Damit sind wir schon theilweise einer Einwendung zuborgekommen, die man hier machen könnte. Man könnte nämlich einwerfen: nicht das Menschengeschlecht als solches, sondern die durch den Glauben oder die Taufe mit Christus in besondere Verbindung getretenen Glieder desselben, die Mitglieder der Kirche, bilden den Leib, dessen Haupt Christus ist. Wer möchte läugnen, daß die Menschen im engeren Sinne erst durch den Glauben und die Taufe Glieder des Gottmenschen werden? Im Glauben wird ja erst ihre Einheit mit Christus eine lebendige, indem dadurch zuerst auch der Geist des Hauptes in ihnen zu wirken beginnt, und sie ihrerseits sich an das Haupt anklammern und zu demselben hinstreben. Und in der Taufe wird die Verbindung der Menschen mit Christus erst eine organische, eine an den Menschen äußerlich und innerlich hervortretende; in der Taufe drückt Christus ihnen das Gepräge ihrer Angehörigkeit an ihn auf und setzt sie dadurch in den Vollbesitz und Genuß der ihnen als Gliedern seines Leibes zustehenden Rechte und Privilegien. Aber beiderseits wird die einfache Einheit des Leibes mit Christus nicht nur nicht zuerst hergestellt, sondern geradezu vorausgesetzt. Wenn im Glauben die Einheit eine lebendige wird, dann mußte die materielle, die todte Einheit schon vorhanden sein; denn der Geist des Hauptes kann nicht in uns einströmen, wenn wir nicht schon in etwa zu seinem Leibe gehören, und wir unsererseits können jenes Haupt nicht ergreifen und festhalten, wenn es nicht schon wirklich unser Haupt ist und wir nicht in etwa schon mit ihm verbunden sind. Da nun ferner der Glaube, ja auch die volle Lebensseinheit mit Christus vor der Taufe in uns vorhanden sein kann, so muß auch der Taufe schon eine gewisse Einheit des Leibes mit Christus vorausgehen. In der Taufe wird dieselbe nur ausgebildet, organisiert und abgeschlossen; aber grund-

gelegt war ſie ſchon vorher. Die Grundlage der Güter- und Gnabengemeinſchaft mit Chriſtus iſt ſein allgemeines Verhältniß zum Geſchlechte als ſolchem; nur hat Chriſtus die wirkliche Einführung in den Genuß dieſer Gemeinſchaft für den Neuen Bund an die Taufe als das ordentliche Organ geknüpft. Im Alten Bunde war dieſelbe in keiner Weiſe an die Taufe, weder in re noch in voto geknüpft, und doch war Chriſtus im Grunde ebenſoſehr das Haupt des Geſchlechtes im Alten wie im Neuen Bunde¹.

§ 57. Erſte Bedeutung des Gottmenſchen als Geſchlechtshauptes; Mittheilung göttlicher Würde; Begründung und Vollendung der Kindſchaft Gottes.

1. Kraft ſeiner Stellung als übernatürliches Haupt des Geſchlechtes konnte der Gottmenſch offenbar das wieder gut machen, was das erſte Haupt des Geſchlechtes verbrochen hatte. Wie der erſte Adam dem Geſchlechte durch ſeine ſolidariſche Einheit mit demſelben eine unendliche Schuld auflud, ſo konnte und ſollte der neue Adam kraft ſeiner noch größern ſolidariſchen Einheit mit dem Geſchlechte, durch welche demſelben ſeine eigenen, unendlich werthvollen Verdienſte mitangehörten, dieſe Schuld bezahlen. Und da das Geſchlecht ohne die Bezahlung jener Schuld die durch dieſelbe verwirkte übernatürliche Gerechtigkeit von Gott nicht wieder erlangen konnte, ſo konnte und ſollte es dieſelbe eben durch die Bezahlung jener Schuld von ſeiten ſeines neuen Hauptes wiedererwerben.

Das neue Haupt war alſo ein Erſatz, ein Supplement für die durch das alte Haupt verſchuldeten Defecte.

Es wäre aber eine Unterſchätzung der erhabenen Würde des neuen Hauptes, wenn man dasſelbe bloß eine Lücke wollte ausfüllen laſſen. Dies kann nur ein untergeordnetes Moment in ſeiner Bedeutung bilden. Der weſentliche Charakter, den die Aufnahme des Menſchengeschlechtes in die Perſon des Sohnes beſitzt, iſt nicht der der Ausgleichung und Ausfüllung, ſondern der der Erhebung und Erhöhung. Als Haupt hebt der Gottmenſch das ganze Geſchlecht zu einer unbegreiflichen Höhe der Würde, des Lebens und der Thätigkeit empor; und eben dadurch ſetzt er es auch in ſtand, alle Lücken und Mängel, die aus ſeiner natürlichen Niedrigkeit oder aus ſeinem verſchuldeten Falle irgendwie hervorgegangen ſind, in der vollkommenſten Weiſe auszufüllen.

¹ S. *Cyrrill. Alex.* l. 6 in Io. ad verba: cognosco oves meas (Io. 10) p. 653 sq.

Aus der hohen Würde, die hier dem Geschlechte zu theil wird, fließt die Tilgung der Schuld durch vollgiltige Zahlung von selbst; die Schuld wird aber nur zu dem Ende getilgt, damit das Geschlecht sich vollständig auf die Stufe, die ihm durch die Incarnation zugebach ist, erheben und darauf halten könne.

2. Die Bedeutung und der Einfluß, den der Gottmensch für das ganze Geschlecht haben soll, muß festgestellt werden nach Maßgabe der Bedeutung und des Einflusses, den die göttliche Person für ihre eigene Menschheit hat¹, immer jedoch unter Beobachtung des verhältnißmäßigen Unterschiedes. Christianus alter Christus, sagt ein alter Kirchenvater. Quod homo est, sagt der hl. Cyprian², esse Christus voluit, ut et homo possit esse, quod Christus est. Daß heißt, die göttliche Würde und Kraft Christi, die seine eigene Menschheit salbte und durch die Vereinigung mit ihr den Christus machte, muß sich auch über das ganze Geschlecht ausbreiten und in demselben geltend machen, um die Glieder durch die Einheit mit ihrem Haupte zu erheben und zu verklären.

Die eigene Menschheit Christi wurde durch die hypostatische Union mit der göttlichen Würde des Sohnes Gottes bekleidet, so zwar, daß der Gottmensch auch in seiner Menschheit von allen Creaturen angebetet, von seinem Vater aber mit derselben unendlichen Liebe geliebt werden muß, mit der er in seiner Gottheit von ihm geliebt wird. Infolge dieser Würde mußte aber auch jene Menschheit mit der Heiligkeit und Herrlichkeit der göttlichen Natur bekleidet werden, damit sie ihrer unendlichen Würde gemäß ausgestattet würde.

Wenn nun das Menschengeschlecht ebenfalls in analoger Weise der Leib Christi und seine Glieder Glieder des Sohnes Gottes werden, wenn die göttliche Person desselben sie als zu ihr selbst gehörig in sich trägt: dann muß auch verhältnißmäßig die göttliche Würde des Sohnes den Menschen als seinen Gliedern zukommen; dann muß Gott der Vater dieselbe

¹ Schon Gregor von Nyssa hat diesen Canon ausdrücklich aufgestellt (Orat. contra Eunom. 12): *Quod in humanitate a Christo assumpta factum est, communis hominum fidei gratia est. Quemadmodum enim, cum illud, quod suapte natura deorsum tendit, per aerem ad caelos vehi corpus videmus, secundum verba Apostoli credimus, nos raptum iri in nubibus obviam Christo in aera: sic, cum audivimus, quod nostrarum primitiarum Pater et Deus factus est, qui verus est Deus et Pater, non amplius ambigimus, eundem et Patrem et Deum factum esse nostrum, qui didicimus, quod eandem viam ingrediemur etc.*

² De idol. van. c. 11.

Liebe, die er zu seinem natürlichen Sohne trägt, auch auf dessen Glieder ausdehnen, muß sie in seinem Sohne, als zu ihm gehörig, mit einer und derselben Liebe umfassen¹, dieselbe göttliche Heiligkeit und Herrlichkeit, mit der er die Menschheit seines Sohnes ziert, auch dessen mystischen Gliedern mittheilen. Er muß diese ebenfalls unendlich hoch erheben und sie zu seinem Sohne auf dessen eigenen Thron setzen².

Ja, die göttliche Würde, die dem Menschen durch seine Eingliederung in Christus zu theil wird, gibt ihm ein Recht auf die Vergöttlichung, d. h. auf die dieser Würde entsprechende Verklärung seiner Natur. Sollte die menschliche Natur nicht der göttlichen durch Gnade wahrhaft theilhaftig werden, so wäre diese so erhabene Verbindung mit dem Sohne Gottes eitel und bedeutungslos. Oder wozu diese Einverleibung in den Sohn Gottes, wenn der Mensch bloß auf der Stufe seiner eigenen Natur stehen bleiben soll?

Darum sagen die Väter nach dem Vorgange der Heiligen Schrift, daß, wenn der Sohn Gottes Mensch wird, er es nur deshalb wird, um den Menschen zu vergöttlichen. „Deshalb ist Gott Mensch geworden,“ sagt der hl. Augustinus, „damit der Mensch Gott werde.“³ „Wie der Herr, unsern Leib anziehend,“ sagt der große Athanasius, „Mensch geworden ist, so werden wir Menschen vergöttlicht, durch sein Fleisch an-

¹ Ut dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit et ego in ipsis (Io. 17, v. ult.). — Qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in caelestibus in Christo, sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem . . . in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo (Eph. 1, 3—6).

² Diese hohe Erhebung der menschlichen Natur in Christus hat keiner glänzender geschildert als der hl. Leo in seiner ersten Rede auf die Himmelfahrt Christi. Er rehet zwar zunächst von der äußern Erhebung des Leibes; aber diese ist nur der Reflex der innern Erhöhung und Verklärung der ganzen Natur, wie bei Christus, so auch bei den Menschen. Et revera magna et ineffabilis erat causa gaudendi, cum in conspectu sanctae multitudinis super omnium creaturarum caelestium dignitatem humani generis natura conscenderet, supergressura Angelicos Ordines, et ultra Archangelorum altitudines elevanda, nec ullis sublimitatibus modum suae provectionis habitura, nisi aeterni Patris recepta consensu, illius gloriae sociaretur in throno, cuius naturae copulabatur in Filio. Quia igitur Christi ascensio nostra provectio est, et quo praecessit gloria capitis, eo spes vocatur et corporis: dignis, dilectissimi, exultemus gaudiis, et pia gratiarum actione laetemur. Hodie enim non solum paradisi possessores firmati sumus, sed etiam caelorum in Christo superna penetramus: ampliora adepti per ineffabilem Christi gratiam, quam per diaboli amiseramus invidiam. Nam quos virulentus inimicus primi habitaculi felicitate deiecit, eos sibi incorporatos Dei Filius ad dexteram Patris collocavit.

³ Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus (Serm. 18 de temp.).

genommen.“¹ „Der Sohn Gottes kam,“ bemerkt der hl. Leo, „um die Werke des Teufels zu zerstören, und so verband er sich mit uns und uns mit sich, daß die Herablassung Gottes zum Menschlichen zugleich eine Erhebung des Menschen zum Göttlichen wäre.“² Der hl. Petrus Chrysologus staunt es als ein unaussprechliches Wunder an, daß zwischen dem Himmel und der Erde, dem Fleische und Gott plötzlich ein so inniger Verkehr eintreten könne, daß Gott Mensch, der Mensch Gott, der Herr Knecht, der Knecht Sohn werde und zwischen Gottheit und Menschheit eine auf unaussprechliche Weise innige und ewige Verwandtschaft eintrete.³ Ähnlich der hl. Maximus Martyr: „Die der ihr mitgetheilten Erkenntniß entleerte Natur hat der Logos Gottes wiederum mit der Erkenntniß erfüllt und, sie zur Unsterblichkeit kräftigend, nicht der Substanz, sondern der Beschaffenheit nach göttlich gemacht, unaussprechlich sie mit seinem eigenen Geiste besiegelnd, und wie das Wasser mit der Eigenschaft des Weines zur Stärkung verbindend; denn deshalb wird er auch in Wahrheit Mensch, damit er uns durch Gnade zu Göttern mache.“⁴

3. Ueberhaupt betrachten die Väter als das der unendlichen Herablassung Gottes entsprechende Gegengewicht und darum als deren wahrhaft würdigen Zweck die dadurch eintretende Erhebung des Menschen zu göttlicher Würde und Herrlichkeit. In der Regel aber drücken sie das so aus, daß sie sagen, der Sohn Gottes sei Menschensohn geworden, um die Menschenkinder zu Kindern Gottes zu machen; die natürliche Folge der Incarnation sei die, daß die Menschen dadurch das Recht und die Macht erhielten, Kinder Gottes zu werden. Die Heilige Schrift war ihnen hier ausdrücklich vorausgegangen. „Gott sandte seinen Sohn, aus dem Weibe geboren,“ hatte der Apostel gesagt⁵, „damit wir die Gnade seiner Kinderschaft erhielten.“ Und der in die Mythen der Gottemenschen vor allen eingeweihte Jünger hebt in seiner groß-

¹ Orat. 4 c. Arian.

² Serm. 7 de nativ. in illud: Qui non ex sanguinibus, sed ex Deo nati sunt. Quae hoc sacramentum mens comprehendere, quae hanc gratiam lingua valeat narrare? Redit in innocentiam iniquitas, . . . in adoptionem veniunt alieni, et in hereditatem ingrediuntur extranei, . . . de terrenis incipiunt esse caelestes. Quae autem est ista mutatio, nisi dextrae Excelsi? Quoniam venit Filius Dei dissolvere opera diaboli, et ita se nobis nosque inseruit sibi, ut Dei ad humana descensio fieret hominis ad divina provectio. ³ Hom. 72.

⁴ Cap. Theol. Hecatont. II, c. 26. — Off. Corp. Christi, noct. 2, lect. 1.

⁵ Gal. 4, 4.

artigen Beschreibung der Genefis des Mysteriums als die Hauptwirkung desselben hervor, daß der in sein Eigenthum kommende Logos allen, die ihn aufnahmen, die Macht gegeben habe, Kinder Gottes zu werden¹.

Schon Irenäus konnte daher lehren: „Deshalb ist das Wort Mensch geworden, damit der Mensch das Wort aufnehmend und die Gnade der Kinderschaft empfangend Kind Gottes würde.“² Und wiederum: „Er ist in seiner unermesslichen Liebe geworden, was wir sind, damit er uns zu dem mache, was er selbst ist.“³ Ausführlicher erklärt sich der hl. Cyrill von Alexandrien: „Vermittelt des Wortes, welches die Menschheit (das Geschlecht) durch das mit ihm vereinigte Fleisch mit sich verbindet und seinerseits von Natur mit dem Vater verbunden ist . . ., steigt das Anechtliche zur Kinderschaft auf, indem es durch die Mitgenossenschaft des wahren Sohnes zu der diesem von Natur eigenthümlichen Würde berufen und erhoben wird.“⁴ Derselbe heilige Lehrer betont auch genauer den Modus, in welchem die Mittheilung der Vorzüge Christi an das Menschengeschlecht als an seinen Leib erfolgt. So erklärt er die Worte des Evangelisten „Und er hat in uns gewohnt“: „Er (der Evangelist) bemerkt füglich, daß in uns das Wort gewohnt, uns damit folgendes große Mysterium erschließend: Wir alle sind eins in Christus, und die Gesamtheit (τὸ κοινὸν πρὸς ὅσων) der Menschheit lebt in ihm auf. Deshalb ist er ja auch der neue Adam genannt worden, da er durch die Gemeinschaft der Natur alles zur Seligkeit und Herrlichkeit hindüberführt, wie der erste Adam zum Verderben und zur Schande. In allen also hat das Wort durch einen gewohnt, damit durch den einen, der als Sohn Gottes in der Kraft hingestellt ist im Geiste der Heiligung, auf das ganze Geschlecht jene Würde (der Sohnschaft Gottes) überfließe, und so auch auf uns durch einen aus uns das Wort Anwendung finde: Ich sagte, ihr seid Götter und Söhne des Allerhöchsten alle. Somit wird in Christus das Anechtliche (seine eigene menschliche Natur) in Wahrheit frei durch die Aufnahme in die mystische Einheit dessen, der die Gestalt des Anechtes trägt; in uns aber wird es (d. h. die menschliche Natur) frei durch Nachahmung und Ähnlichkeit mit jenem einen, wegen der Verwandtschaft dem Fleische nach. Oder warum sonst hat er nicht die Engel, sondern den Samen Abrahams angenommen, weshalb mußte er in allem seinen Brüdern ähnlich und wahrhaftig Mensch werden? Ist es also nicht allen offenbar,

¹ Joh. 1, 12. ² Apud Theodoret., Dial. 1.

³ Praef. ad lib. 5 adv. haer.

⁴ In Io. c. 1, ad verba: qui ex Deo nati sunt.

daß er in die knechtliche Natur hinabstieg, nicht, um dadurch für sich etwas zu erwerben, sondern aus sich selbst schenkend, damit wir, vermittelst der Ähnlichkeit mit ihm zu seinem eigenen erhabenen Gute aufsteigend, durch seine Armut reich würden und als Götter und Kinder Gottes durch den Glauben erwiesen werden. Denn es wohnte in uns derjenige, der von Natur Sohn und Gott ist, und deshalb rufen wir in seinem Geiste: Abba, Vater.“¹

„Nachdem der Sohn Gottes“, sagt der hl. Petrus Chrysologus², „wie der Regen auf das Bließ mit der ganzen Salbe der Gottheit in unser Fleisch sich eingegossen, wurde er von der Salbe Christus genannt; und von diesem Namen ist derjenige allein der Urheber, welcher so mit Gott übergossen und erfüllt (*superfusus et infusus*) wurde, daß der Mensch und der Gott ein Gott war. Den Namen dieser Salbe hat er also auf uns ausgegossen, die wir von Christus Christen genannt werden.“ Die Salbe der Gottheit strömt aber, wie der hl. Augustinus bemerkt, deshalb auf uns über, weil „Christus, uns sich einverleibend, uns zu seinen Gliedern gemacht hat, damit auch wir in ihm Gesalbte wären“³. Ähnlich der hl. Leo⁴: „In Christus wohnt leibhaftig die ganze Fülle der Gott-

¹ In evang. Io. p. 96. Ebenso an einer andern Stelle: *Exaltatur autem et ungitur et sanctificatur (Christus) propter nos, ut per ipsum gratia in omnes derivetur, ut iam naturae collata totique generi largita. Sicut Servator ipse in Evangelio Ioannis ait: Pro ipsis ego sanctifico meipsum, ut sint et ipsi sanctificati (Io. 17, 19). Quaecumque enim Christo insunt, eadem in nos derivantur. Quippe qui sanctificationem non sibi ipsi accepit (ipse enim erat sanctificans), sed ut per se eam humanae naturae conciliaret, via quodammodo et principium bonorum, quae in nos fluxerunt, effectus. Idcirco etiam ait: Ego sum via, per quam divina gratia quodammodo in nos descendit, exaltans et sanctificans et glorificans, atque adeo deificans naturam humanam in primo Christo (Thesaur. assert. 20, p. 197). Ähnliche Aussprüche dieses Kirchenlehrers s. Petav., De incarn. l. 2, c. 8. Casinii Quid est homo? (Mogunt. 1862) p. 236 sq.*

² Hom. 60: *Postquam Dei filius sicut pluvia in vellus toto divinitatis unguento nostram se fudit in carnem, ab unguento nuncupatus est Christus: et huius nominis exstitit solus auctor, qui sic Deo superfusus est et infusus, ut homo Deusque esset unus Deus. Hoc ergo unguenti nomen effudit in nos, qui a Christo dicimur Christiani; et impletum est illud, quod cantatur in Canticis Canticorum: Unguentum effusum est nomen tuum (Cant. 1, 2).*

³ In Psalm. 26.

⁴ Serm. 10 in nat.: *Verbum caro factum est et habitavit in nobis. In nobis utique, quos sibi Verbi divinitas coaptavit, cuius caro de utero virginis sumpta nos sumus. Quae si de nostra, id est, vere humana non esset, Verbum caro factum non habitasset in nobis. In nobis autem habitavit, qui naturam*

heit, und ihr seid in ihm erfüllt worden. Den ganzen Leib also erfüllt die ganze Gottheit, und wie nichts abgeht an jener Majestät, durch deren Einwohnung die Wohnstätte erfüllt wird, so ist auch nichts in dem Leibe, das nicht von seinem Einwohner erfüllt wäre. Wenn es aber heißt: und ihr seid in ihm erfüllt worden, so ist damit selbstredend unsere Natur bezeichnet, indem uns jene Erfüllung nicht beträfe, wenn nicht das Wort Gottes sowohl Seele als Leib von unserem Geschlechte mit sich vereinigt hätte."

Es steht also nach der Lehre der Väter fest, daß das als eingebornen Sohn Gottes mit der Fülle der Gottheit gesalbte Haupt des Geschlechtes seine göttliche Würde und mit ihr die entsprechende Herrlichkeit und Heiligkeit auf seine Glieder hinüberleiten kann und soll.

4. Auch ohne die Incarnation hätte Gott uns als seine Kinder annehmen und zu Brüdern seines natürlichen Sohnes der Gnade nach machen können. Denn Kinder Gottes sind wir allein schon dadurch, daß wir dem eingebornen Sohne Gottes ähnlich sind durch die gnadenvolle Theilnahme an seiner Natur. Aber ohne die Incarnation wäre diese Würde von unserer Seite zunächst keine begründete und sodann auch in ihrem Werthe weniger vollkommen gewesen. Sie ist zu hoch über unsere Natur erhaben, als daß wir aus uns irgendwelche, auch nur die entfernte Anwartschaft darauf besitzen oder erwerben könnten. Sie ist reine, nur durch die überfließende Güte Gottes motivirte Gnade: und diese Gnade allein wäre an sich auch nicht mächtig genug, uns wirklich in das persönliche Verhältniß des Sohnes Gottes zu seinem Vater einzuführen, so daß dieser Vater in ihm und durch ihn in Wahrheit auch unser Vater wäre.

Durch die Incarnation aber werden wir in Wahrheit der Person des Sohnes Gottes eingegliedert. Gott sieht uns also nicht mehr bloß in

nostri corporis suam fecit, aedificante sibi Sapientia domum, non de quacumque materia, sed de substantia proprie nostra, cuius assumptio est manifestata, cum dictum est: Verbum caro factum est et habitavit in nobis (Io. 1, 14). Huic autem sacratissimae praedicationi etiam Beati Pauli Apostoli doctrina concordat dicentis: *Videte, ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum, quia* (von hier an oben im Texte) *in Christo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter, et estis repleti in illo* (Col. 2, 8—10). Totum igitur corpus implet tota divinitas; et sicut nihil deest illius maiestatis, cuius habitatione repletur habitaculum, sic nihil deest corporis, quod non suo habitatore sit plenum. Quod autem dictum est: Et estis repleti in illo, nostra utique est significata natura, ad quos illa repletio non pertineret, nisi Dei Verbum nostri sibi generis et animam et corpus uniaset.

der Würdigkeit unserer eigenen Person, sondern in seinem Sohne und seinen Sohn in uns; er sieht uns in einer realen Verwandtschaft mit seinem Sohne; und dadurch sind wir nicht nur in irgendwelcher Weise, sondern vollkommen würdig, zu seinen Kindern angenommen zu werden; ja wir tragen die Kindschaft schon virtuell in uns durch unsere Einheit mit seinem eingebornen Sohne.

Die Kindschaft selbst ist daher auch durch Christus im Grunde genommen keine bloße Adoptivkindschaft mehr, da wir nicht als Fremde, sondern als Verwandte, als Glieder des eingebornen Sohnes dieselbe erhalten und sie als ein Recht beanspruchen können. Die Gnade der Kindschaft in uns hat etwas von der natürlichen Sohnschaft Christi selbst, von der sie getragen wird. Weil wir nicht bloße Adoptivkinder, sondern Glieder des natürlichen Sohnes sind, deshalb treten wir als solche auch wirklich mit in das persönliche Verhältniß ein, in welchem der Sohn Gottes zu seinem Vater steht. Wir nennen in Wahrheit, nicht nur der Analogie oder der Ähnlichkeit nach, den Vater des Wortes unsern Vater, und er ist es in der That nicht durch ein bloßes analoges Verhältniß, sondern durch ein und dasselbe Verhältniß, durch das er der Vater Christi ist. Er ist das auf ähnliche Weise, wie er auch dem Gottmenschen in seiner Menschheit Vater ist durch dasselbe Verhältniß, durch welches er Vater des ewigen Wortes ist. Wir sind daher nicht bloße Adoptivbrüder, angenommene Mitgenossen der Herrlichkeit und Hoheit, die dem ewigen Worte von Natur eignet, sondern auch gewissermaßen ein Sohn des Vaters mit ihm und in ihm, und gerade durch diese Einheit werden wir ihm ähnlich, conform in seiner Herrlichkeit.

Schon der hl. Cyrill hat diese Unterscheidung in ihrer ganzen Schärfe ausgeprägt. . . . „Derselbe“, sagt er, „ist der Eingeborne und der Erstgeborne, der Eingeborne als Gott, der Erstgeborne aber, insofern er durch die Oekonomie seiner Vereinigung (sc. Menschwerdung) unter uns und vielen Brüdern gewohnt hat, damit auch wir in ihm und durch ihn nach Natur und Gnade Kinder Gottes würden: nach der Natur natürliche Kinder, nämlich in ihm und in ihm allein, durch Theilnahme aber und der Gnade nach durch ihn im Geiste¹.

¹ De recta fide p. 27. Vgl. *Naclantius*, In cap. 1 Ep. ad Eph. und Tract. de regno Christi. — Card. *Berulle*, Inter opusc. n. 84. *Naclantius* drückt sich in dem angeführten Tractat folgendermaßen aus: Spiritu adoptionis donati sumus, et per illum non solum Christi fratres et coheredes constituti, sed in palmites et membra transformati et adeo, si dicere fas est, in illum absorpti: ut non

Man wird sich dieses Mysterium leichter vorstellen können, wenn wir auf die Einheit des Leibes zwischen uns und Christus zurückgehen und die Analogie der Ehe wieder herbeiziehen. Wird nicht die Gattin des wirklichen Sohnes durch die Einheit mit ihrem Gatten in vollkommenerer Weise die Tochter des Vaters ihres Gatten als ein Fremdling, der einfach von diesem Vater adoptirt wird? Das Verhältniß des letztern ist ein rein äußerliches, nur nach Analogie der wirklichen Kindschaft gebildetes; das der erstern aber ein mit dem der wirklichen Kindschaft innig verflochtenes und durch dasselbe begründetes; es ist nur eine Ausdehnung und Erweiterung dieses selben Verhältnisses. Das wende man nun auch auf das Verhältniß zum Vater Christi an, in welches das Menschengeschlecht durch die Incarnation getreten ist.

5. So legt die Incarnation des Sohnes Gottes in dem Menschengeschlechte den eigentlichen Grund zur Adoption desselben und führt sie zugleich zu einer ganz besonders hohen Vollendung. Sie bildet den Uebergang für die Ausbreitung der göttlichen trinitarischen Vaterschaft über das Geschlecht. Diese Vaterschaft wird hier nicht schlechtweg aus reiner Gnade in dem Verhältnisse Gottes zum Menschen nachgebildet, sondern in Wirklichkeit mit demselben in Verbindung gebracht, und erst durch diese reale Verbindung mit den Menschen soll sie ihre nachbildende Kraft an demselben bewähren. Die Incarnation setzt den trinitarischen Proceß in reale Verbindung mit dem Menschengeschlechte, damit er in demselben weitergeführt werde; sie erhebt das Menschengeschlecht wirklich in den Schoß des ewigen Vaters, damit dasselbe nicht bloß durch eine gnadenvolle Zufluthung von außen her, sondern durch realen Contact mit der Quelle die Gnade der Kindschaft mit allen in ihr eingeschlossenen Würden und Rechten erhalte.

modo in nobis vivat — *Vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus* —, non modo loquatur — *An experimentum quaeritis eius, qui in me loquitur Christus* — non modo patiatur — *Adimpleo quae desunt passionum Christi in corpore meo*, et: *Saule, Saule, quid me persequeris* — non modo induatur, recipiatur, cibetur — *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis* —, sed pro uno eodemque pariter cum illo reputemur eiusque thronum, ut aliquando promittit, accipiamus: ut, ubi ille est, et nos simus, quemadmodum et Patrem petit, et numquam exauditus non est pro sua pietate; et sic tandem de filiis adoptionis filii evadamus quodammodo naturales, et Patrem interellemus non tantum gratia, sed quasi natura. Propter quod Spiritus sanctus in cordibus filiorum non modo Patrem clamat, sed Patrem ingeminat, Abba dicens, Pater, ut ea ingeminatione vocis Patrem utroque modo testetur. *Bei Thomassin, Dogm. theol. de incarn. 1. 8, c. 9 und 1. 6, c. 19.*

Auf ähnliche Weise treten wir als Glieder des Sohnes Gottes in eine festere, mehr persönliche Beziehung zum Heiligen Geiste, als dies durch die Gnade an sich geschieht. Schon früher haben wir gesehen¹, daß der Heilige Geist in seiner Hypostase mit der Gnade der Kindtschaft als das Siegel der durch die Kindtschaft erlangten Würde gegeben wird, indem wir eben in ihm in eine Relation zum Vater treten, die derjenigen analog ist, welche der Sohn zum Vater hat. Hier aber wird er unser Eigenthum, indem wir als der Leib ihn als den Geist unseres Hauptes besitzen. Hier besiegelt er das Verhältniß, in welchem wir nicht nur neben dem eingebornen Sohn, sondern in demselben als ein Christus zum Vater stehen. Hier wird er uns geschenkt oder ist vielmehr ipso facto unser eigen als das Pfand der väterlichen Liebe, womit der Vater uns in seinem eingebornen Sohne als dessen Glieder liebt, und als das Pfand der Liebe des Sohnes zum Vater, die derselbe auch für uns als seine Glieder dem Vater entgegenbringt. Die Beziehung, wodurch der Heilige Geist als der Spiritus Christi in uns wohnt, ist daher eine durchaus hypostatische und würde selbst dann eine hypostatische sein, wenn die Gnade allein uns noch nicht in eine hypostatische Beziehung zum Heiligen Geiste brächte. Sie ist überdies der Grund und die Krone der in der Gnade selbst liegenden Kindtschaft Gottes: der Grund, weil unser Anrecht auf das Pfand der väterlichen Liebe Gottes auch die Wirkungen dieser Liebe auf uns herabziehen muß, die Krone, weil sie die Adoptivkindtschaft mit der natürlichen so innig verflocht.

Alle Stellen der Schrift über die hypostatische Sendung und Einwohnung des Heiligen Geistes, welche wir früher schon² in Beziehung auf die Gnade der Adoptivkindtschaft zu erklären versuchten, erhalten folglich hier ihre realste und tiefste Bedeutung. Der Heilige Geist wird in der Sendung des Sohnes durch die Annahme der menschlichen Natur mehr in persönliche und hypostatische Relation zu uns gesetzt als durch die bloß geistige Wiedergeburt desselben in unserer Seele. Als von der Hypostase des Sohnes ausgehend, kommt er mit ihm in seiner Hypostase in den von ihm angenommenen realen und mystischen Leib hinab und wohnt in demselben als der vom Haupte ausgehende und durch den Ausgang demselben angehörige Geist durch eine wahre Fortsetzung seines ewigen Ausganges.

Ogleich der Heilige Geist nicht ebenfalls eine menschliche Natur mit sich vereinigt, oder vielmehr gerade deshalb kann man sagen, daß er in

¹ E. § 30, n. 1 ff.

² § 29 und 30.

der Sendung des Sohnes hypostatisch mitgeſandt wird. Dieſe Sendung vollzieht ſich offenbar in ihrer Subſtanz ſchon mit dem Eintritte des Sohnes in das Menſchengeſchlecht. Nur der lebendige Beſitz und Genuß des Heiligen Geiſtes wurde erſt ſpäter nach der Auferſtehung Chriſti dem Geſchlechte vermittelt, nachdem nämlich Chriſtus in ſeinem eigenen Leibe ſeine ganze göttliche Herrlichkeit offenbart hatte und auch in ſeinem Fleiſche als der glorreiche Sohn Gottes erſchien.

6. Schon hier ſehen wir, wie hoch das neue himmliſche Haupt des Geſchlechtes über den erſten Adam emporragt. Der erſte Adam war ſelbſt bloß Adoptivkind Gottes; von Natur war er nicht mehr als die übrigen Menſchen, konnte alſo dadurch, daß er an der Spitze des Geſchlechtes ſtand, den übrigen Gliedern deſſelben keine höhere Würde geben oder erwerben, als dieſe ſelbſt von Natur aus beſaßen. Weder durch ſeine natürliche Würde noch durch ſeine Werke konnte er für ſich oder ſeine Nachkommen das Princip der übernatürlichen Güter und einer übernatürlichen Ordnung werden. Er war nur der durch die Gnade Gottes angenommene und beſtellte Ausgangspunkt, von wo ſich die Würde der Kindſchaft über ſeine Nachkommen verbreiten ſollte. Geben konnte er ſie nicht, weil ſie nicht ſein eigen war; nur verlieren konnte er ſie. Der Gottmenſch hingegen iſt kraft ſeiner eigenen, perſönlichen Würde Princip der übernatürlichen Ordnung, dem die Gnade weſentlich eigen iſt, und durch den ſie auch dem Geſchlechte wahrhaft eigen wird. Er iſt darum auch der wahrhaft berufene Träger der Gnade für das Menſchengeſchlecht, der ſie nur geben, nicht aber, weder für ſich noch für andere, verlieren kann.

Der Gottmenſch muß alſo nicht bloß als Supplement für eine durch die Sünde Adams hervorgerufene Mücke, ſondern auch in Beziehung auf das, was Adam überhaupt ſein konnte und ſollte, als Complement deſſelben betrachtet werden, als derjenige nämlich, welcher das wahre und unwandelbare Fundament und Princip der Gnade im Geſchlechte ſein ſollte, während Adam an ſich nur das Princip und Fundament der Natur ſein konnte¹. Indem er aber auf dieſe Weiſe Complement Adams war,

¹ *Cyrril.*, Theſ. p. 238: Est igitur Unigenitus quidem secundum naturam, quippe qui solus existit e Patre, Deus ex Deo, lumen e lumine; Primogenitus autem propter nos, ut tamquam immortalis cuidam radici creatura insita et infixa, ex eo etiam, qui semper est, germinet. Omnia enim per ipsum facta sunt et subsistunt et per ipsum servantur. — Ähnlich *De recta fide* p. 17: Animam rursus humanam, posteaquam illam sibi propriam reddidisset suaeque naturae firmitate ac immutabilitate, perinde ac vellus colore, imbuisset, peccato superiorem declarat. . . . Sic anima posteaquam illius effecta est, qui peccatum

konnte er auch, nachdem Adam und das Geschlecht in ihm von der Höhe der Gnade herabgefallen, Supplement Adams werden, um das Geschlecht auf jene Höhe nach dem Falle wieder zu erheben.

Da aber Adam außer der Gnade der Kindshaft auch die Gabe der Integrität als eine Zugabe der ersten und als den Keim der zukünftigen Glorie der ganzen Natur besessen hat, so würde man die Würde, die das Geschlecht durch den Gottmenschen erhält, unterschätzen, wenn man in derselben nicht auch das Recht auf diese Gabe mit einbegriffen sein ließe. Als mythischer Leib des Gottmenschen muß das Geschlecht nicht nur in Bezug auf die Verbindung mit Gott, sondern auch hinsichtlich der übernatürlichen Verklärung und Erhebung seiner ganzen Natur dem Haupte gleichförmig werden. Damit ist nicht gesagt, daß das Geschlecht schon in diesem Leben alle die Vorzüge durch den Gottmenschen erhalten müsse, welche es im ersten Adam vor seinem Falle factisch besessen. Christus selbst hat ja seine eigene Menschheit nicht mit allen diesen Vorzügen ausgestattet. Es soll nur gesagt werden, daß diese Gaben fortan nicht mehr, wie früher, die Würde des Geschlechtes übersteigen, und daß, soll diese Würde anders in ihrer ganzen Erhabenheit gewahrt werden, dieselben früher oder später dem Geschlechte zu theil werden müssen. In der That erlangen wir die Integrität wieder, nicht zwar schon in diesem Leben die unvollendete, um die Natur vor der Auflösung von vornherein zu bewahren, sondern erst in der Zukunft die in der Glorie der Verklärung aufgehobene, um die aufgelöste Natur wiederherzustellen und sie fortan unauflöslich in göttlicher Herrlichkeit zu bewahren. Aber gerade das ist ein Beweis von der Größe unserer Würde, durch welche wir auf eine in so wunderbarer Weise stattfindende Wiederherstellung und Verklärung unserer Natur Anspruch machen können.

So groß ist also die Würde, welche das menschliche Geschlecht durch den Zusammenhang mit seinem neuen, gottmenschlichen Haupte empfängt, daß dadurch alle übernatürlichen Güter, so sehr sie auch an sich dessen natürliche Würde übersteigen, ihm natürlich und eigen gemacht werden. Kraft seiner persönlichen, göttlichen Würde verdient der Gottmensch

non novit, e vestigio statum firmum ac in omnibus locis stabilem peccatoque multis partibus potentior nacta est. Christus proinde positus est tamquam radix et initium quoddam cunctorum, qui in Spiritu ad vitae novitatem corporisque immortalitatem instaurantur: quippe eam, quae ex divinitate proficiscitur, securitatem ac firmitatem secundum quamdam gratiae communicationem in universum hominum genus transmittit.

dem Geſchlechte die ganze Reihe übernatürlicher Güter, die daſſelbe auf keine andere Weiſe verdienen konnte.

Es könnte auffallen, daß wir hier von einem Verdienſte reden, das wir einfach auf die Würde der Perſon Chriſti, nicht auf ihre freie Thätigkeit gründen. Aber wir verſtehen hier eben unter Verdienſt nur die Würde einer Perſon und die aus dieſer Würde fließenden Rechte. Eine ſolche Würde kann eine Perſon von Haus aus ohne die Uebung beſtimmter Werke beſitzen und andern mit ihr in Verbindung ſtehenden Perſonen mittheilen. Ja, dieſe urſprüngliche Würde der Perſon iſt gerade dasjenige, was auch ihren Werken den Werth gibt, wodurch ſie verdienſtlich werden. Wie das Verdienſt Chriſti in Werken ſich vollzieht, darauf werden wir ſpäter zurückkommen. So viel ſieht feſt, daß der Sohn Gottes wie für ſeine eigene Menſchheit, ſo auch für ſeinen myſtiſchen Leib nicht erſt durch beſondere Thätigkeiten die übernatürlichen Güter zu verdienen brauchte, obgleich Gott in der Wirklichkeit die Mittheilung dieſer Güter von dem Thatverdienſte Chriſti abhängig gemacht hat. Die Vorzüge der Menſchheit Chriſti kommen ipſo facto durch eine Ausdehnung der Privilegien auch den übrigen Gliedern zu.

In dieſem Sinne ſagt der Apoſtel¹: „Da wir durch die Sünden geſtorben waren, belebte er uns mit in Chriſto (συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ), er wedte uns mit auf und ließ uns mit ſitzen im Himmel in Chriſtus Jeſus.“ Sehr ſchön erklärt das der hl. Gregor von Nyſſa in Bezug auf die Auferſtehung und Himmelfahrt Chriſti: „Wie jenes Fleiſch, das Gott in ſich aufgenommen und das durch die Auferſtehung zugleich mit der Gottheit erhoben wurde, nicht anderswoher, ſondern aus unſerer Miſchung genommen war, ſo geht in derſelben Weiſe, wie in unſerem Körper die Thätigkeit eines Gliedes das, was ihm zuſtrömt, dem Ganzen zum Bewußtſein bringt, die Auferſtehung eines Theiles, als wenn die ganze Natur ein organiſches Weſen wäre, auf das Ganze über, wegen der Continuität und der Einheit der Natur vom Theile über das Ganze ſich verbreitend.“² Aehnlich der hl. Chryſoſtomus: „Indem Chriſtus, unſer Haupt, von den Todten auferweckt worden, ſind auch wir mit ihm auferſtanden, und indem das Haupt ſitzt (zur Rechten des Vaters), ſitzt auch der ganze Leib.“³

¹ Eph. 2, 5.

² Orat. catech. magna c. 32.

³ Hom. 4 in Eph. Aehnlich S. Maximus Taurin., Hom. 6 in Paſcha: In Salvatore omnes resurreximus, omnes reviximus, omnes ad caelestia transmigravimus. Est enim in illo Christi homine uniuscuiusque nostrum carnis et sanguinis portio. Ubi ergo portio mea regnat, regnare me credo: ubi dominatur

§ 58. Zweite Bedeutung des gottmenschlichen Hauptes für das Geschlecht. Mittheilung göttlichen Lebens.

1. Das Haupt theilt den mit ihm verbundenen Gliedern nicht nur seine Würden und Rechte mit, es ist zugleich die Lebensquelle für die übrigen Glieder.

Der erste Adam war von Natur aus für das Geschlecht nur die Quelle des natürlichen, vergänglichen Lebens; der zweite Adam, mit göttlicher Kraft ausgestattet, muß die Quelle eines göttlichen und unvergänglichen Lebens werden.

Indem der Sohn Gottes seine eigene Menschheit mit seiner göttlichen Person verband, legte er in sie hinein den Samen des göttlichen Lebens, und so mußte das Leben seiner Menschheit ein übernatürliches, göttliches Leben werden.

Da aber durch seine Menschheit im weitern Sinne das ganze Menschengeschlecht der Leib des Sohnes Gottes wurde, so konnte der göttliche Lebensstrom in jener nicht stehen bleiben; er mußte durch sie über alle Glieder des Leibes sich verbreiten und sie alle erfüllen und durchdringen; mit seiner göttlichen Kraft mußte er das ganze natürliche Leben umwandeln und verklären, damit die Seele an der eigenen Lebensthätigkeit Gottes theilnahme, der Leib aber von aller Corruptibilität und Schwäche seines natürlichen Lebens befreit würde ¹.

Gewöhnlich bezeichnen die heiligen Väter das höhere göttliche Element, wodurch das Leben der Creatur verklärt wird, als *αφθαρσία*, incorruptio oder immortalitas. Dieser Ausdruck bezeichnet zunächst die Verklärung des animalischen und vegetativen Lebens im Menschen. Aber wir haben früher schon ² gesehen, daß diese Verklärung nur eine Folge und Offen-

sanguis meus, me sentio dominari: ubi glorificatur caro mea, me gloriosum esse cognosco. Quamvis enim peccator, de hac communione gratiae non diffidat; quia, etsi peccata nos prohibent, substantia nos requirit, et si delicta propria non excludunt, naturae communio non repellit. Nam propter bonitatem divinitatis peculiarem nobis Salvator debet affectum, quia sicut Deus noster in seipso est, ita et sanguis noster in illo est.

¹ S. Athanas., Or. 3, contr. Arian. n. 33: Postquam Verbum homo factum est, et quae carnis sunt, propria sibi esse voluit, haec (sc. corruptio, mortalitas) non amplius corpus attingunt ob Verbum, quod in ipso factum est, nec iam homines suas propter affectiones peccatores et mortui manent, sed Verbi virtute reviviscentes immortales et incorrupti perpetuo durant . . . hinc nos non iam, ut sola terra, in terram revertimur, sed tamquam cum caelesti Verbo coniuncti (τῷ ἐξ οὐρανοῦ λόγῳ συναφθέντες) in caelos ab ipso perducimur. ² § 35.

barung der göttlichen Belebung des an ſich incorruptibilen Geiſtes iſt, der in der Heiligung an der unwandelbaren Reinheit und Erhabenheit des göttlichen Lebens theilnimmt, und ſo betrachten ſie auch die Väter, indem ſie die incorruptio als ein Moment der Vergöttlichung des Menſchen oder als dieſe ſelbſt darſtellen. Das muß man im Auge behalten, um die hier angezogenen und ſpäter anzuziehenden Stellen gehörig zu verſtehen.

Auch Adam hatte das übernatürliche Leben gehabt; aber durch ihn konnte dasſelbe nicht im Geſchlechte ſelbſt Wurzel ſchlagen. Seine Wurzel lag außer und über dem Geſchlechte in Gott. Nur im Gottmenſchen, im neuen Adam wird dieſe Wurzel in das Geſchlecht ſelbſt gelegt durch die hypſtaſtiſche Union; nur der Gottmenſch, dem das aus Adam der Natur nach hervorgehende Geſchlecht eingepflanzt wird, kann in Wahrheit der himmliſche Weinſtock werden, aus dem ſich das göttliche Leben in die ihm eingepropften Zweige ergießt. Nur durch ihn wird dieſes Leben dem Geſchlechte wahrhaft und unberäußerlich eigen¹.

Dieſe Einwurzelung der göttlichen Lebenskraft im Schooße des menſchlichen Geſchlechtes erklären die heiligen Väter durch verſchiedene Gleichniſſe: „Wenn du“, ſagt Theodor Abuſara², „den Bohnenſamen in Honig eingetaucht ſäeſt, ſo wird die Süßigkeit des Honigs in die Frucht übergehen. So hat Gott unſere Natur angenommen ohne Fehl und Makel, wie ſie geweſen und von Anfang erſchaffen wurde, hat ſie in den Honig der Gottheit eingetaucht und durch die Kraft des Heiligen Geiſtes, des Parallet, ſeine Süßigkeit ihr mitgetheilt, damit ſie dieſelbe weiter mittheile, gleichwie der Bohnenſamen in die Frucht, die er hervorbringt, die ihm ſelbſt gewordene Süßigkeit durch Fortpflanzung überleitet.“ Viele Väter vergleichen Chriſtus mit einem Fermente, das die ganze Maſſe des Geſchlechtes von aller Unreinigkeit befreie und mit göttlicher Heiligkeit und Lebenskraft durchwürze, indem durch Chriſtus und in ihm die Gottheit ſelbſt ihr beigemiſcht werde. So die beiden Gregore, der von Nazianz und der von

¹ Adam war trotz der Anhauchung der Gnade immer noch ein *animalis homo*, da die göttliche Lebenskraft bloß auf ihn wirkte, nicht ſich in ihm ſelbſt feſtgeſetzt hatte. Treffend ſingt Prudentius in ſeiner Apotheoſe:

*Ergo animalis homo quondam, nunc spiritus illum
Tranſtulit ad ſuperi naturam ſeminis, ipſum
Infundendo Deum mortalia vivificantem.*

Ähnlich ſagt der hl. Athanaſius, Gott habe nicht gewollt, daß der zweite Adam bloß wie der erſte äußerlich die Gnade hätte, ſondern daß er ſie ſeinem Körper eingepflanzt trüge, damit das Geſchlecht ſie nicht noch einmal verlieren könne.

² Opusc. 6.

Nyssa¹. Ähnlich ist das Gleichniß von der Lilie, welche, im Schoße des Geschlechtes gepflanzt, ihren belebenden Duft über dasselbe ergießt. Der hl. Cyrillus von Alexandrien erörtert es in seinen Scholien; wir werden später darauf zurückkommen. Endlich gehört hierher die glühende Kohle, unter welcher derselbe Cyrillus Christum darstellt: denn da die Mittheilung des göttlichen Lebens an die Creatur durch eine Transformation und Verklärung des natürlichen Lebens geschieht, so muß diese belebende Gluth der Gottheit oder des Heiligen Geistes in dem Erstlinge des Geschlechtes und durch ihn das ganze Geschlecht erfassen, es in sich aufnehmen und so mit ihrer Kraft durchdringen.

2. Die Mittheilung des göttlichen Lebens an die Creatur und die Menschheit ist ferner als eine Ausbreitung und Fortsetzung jener Lebensmittheilung zu betrachten, die in Gott vom Vater auf den Sohn übergeht. Sie kann zwar absolut stattfinden, ohne daß wir mit dem Sohne Gottes in nähere Verbindung treten. Aber offenbar geschieht sie dann am vollkommensten, wenn wir als Leib des Sohnes Gottes mit ihm in eine innere Verbindung kommen². Dann tritt das göttliche Leben vom Vater in den Sohn hinein, um durch den Sohn auf uns sich fortzupflanzen. Dann tröpfelt die göttliche Lebenskraft nicht bloß wie ein himmlischer Thau auf unsere irdische Natur herab, sondern der aus dem Vater als der Quelle

¹ Gregor von Nazianz sagt (Or. 36, p. 592) von Gott, er sei Mensch geworden, *ut per sese sanctificaret hominem et fermenti instar esset universae massae, secumque copulans, quod condemnatum erat, totum hoc a condemnatione liberaret*. Gregor von Nyssa (oratione in ea verba: Tunc ipse Filius subilicietur etc.): *Fuit in mortali et interitui obnoxia hominum natura pura et ab interitu aliena Unigeniti divinitas. Ex omni autem humana natura, cui admixta fuit divinitas, veluti primitiae communis conspersions, is qui in Christo est homo constitit: per quem divinitati universa humanitas adnata (προσέφύη) et coniuncta est.*

² In diesem Sinne sagen die heiligen Väter öfter, der natürliche Mensch oder der durch die Sünde der ursprünglichen pneumatischen Anhaufung beraubte Mensch könne nicht anders als durch eine reale Verbindung mit Gott das volle unwandelbare Leben erlangen. So schon Irenäus (I. 8, c. 18): *Non poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem accipere, nisi adunati fuissetmus vitae et immortalitati. Quemadmodum autem adunari possumus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset quod nos, ut absorberetur id, quod corruptibile est, ab incorruptela, et quod erat mortale, ab immortalitate?* Ähnliche Ausdrücke kehren oft bei dem hl. Athanasius und dem hl. Cyrillus wieder. Treffend sagt Athanasius (De incarn. Verbi n. 44), die Sterblichkeit könne nicht von Grund aus vertrieben werden, wenn nicht das Leben mit dem Körper in eins sich verbinde und der Körper, vom Leben getränkt, den Tod ausstoße.

in den Sohn gehende Strom deſſelben tritt durch den Sohn und mit dem Sohne in unſer Geſchlecht ein, um ſich in reicher Fülle in alle Glieder deſſelben zu ergießen. Das iſt der tiefe Sinn der Worte des göttlichen Heilandes: „Wie mich der lebendige Vater geſandt hat und ich durch den Vater lebe, ſo wird auch derjenige, welcher mein Fleiſch iſt, durch mich leben.“¹ Durch den Genuß des Fleiſches Chriſti werden wir in der innigſten Weiſe mit ihm zu einem Leibe vereinigt; aber da wir auch ohne dieſen Genuß mit Chriſtus ein Leib ſind, ſo gilt der Ausſpruch des Heilandes auch ohne dieſe beſondere Bedingung².

¹ Joh. 6, 58.

² Cyrill., In Io. 1. 9, p. 828. Obgleich dieſe Stelle nicht recht klar durchgearbeitet und abgerundet ſcheint, ſo können wir uns doch nicht enthalten, ſie ganz anzuführen, weil ſie zeigt, wie mächtig der hl. Cyrillus von den Ideen, die wir hier verfolgen, durchdrungen war: Non poterat homo, naturae cum esset corruptibilis, mortem effugere, nisi veterem illam gratiam reciperet et *particeps Dei* fieret, qui in esse cuncta continet ac vivificat per Filium in Spiritu. Communicavit igitur carni et sanguini, id est homo factus est . . . unigenitum eius Verbum, ut carni ratione suae naturae corruptibili ineffabiliter et modo quodam arcano, quem solus ipse novit, seipsum uniens, ad suam ipsius vitam revocaret ac participem per seipsum Dei ac Patris efficeret. Mediator enim est Dei et hominum, sicuti scriptum est, Deo quidem ac Patri naturaliter, ut Deus et ex eo existens, coniunctus, sed et hominibus rursus ut homo, et habens quidem in seipso Patrem et ipse in Patre existens. Character enim est ac splendor substantiae eius, non a substantia, cuius est character et ex qua procedit ut splendor, alienus, sed in ea ipse existens, et habens eam in seipso, nosque rursus in se, quatenus nostram gestavit naturam, et corpus Verbi nostrum corpus audit. Caro enim Verbum factum est, iuxta Ioannis vocem. Gestavit autem nostram naturam, ad suam vitam eam reformans. Est autem etiam ipse in nobis: participes quippe eius omnino facti sumus eumque in nobis per Spiritum habemus. Idcirco enim et divinae facti sumus consortes naturae et filii appellamur, ipsum quoque Patrem similiter in nobis habentes per Filium, uti et Paulus testatur dicens: Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem: Abba, Pater (Gal. 4, 6). Non enim diversum quid a Filio est Spiritus eius, secundum identitatem naturae videlicet. His ita expositis propositi loci sensum proferentes Servatoris vocibus eum accommodemus. „In illa die“, inquit, „cognoscetis, quia ego sum in Patre meo et vos in me et ego in vobis.“ Ego enim vivo, inquit. Vita enim sum secundum naturam, et vivens esse meum templum ostendi. Sed cum etiam vos ipsos, qui corruptibilis naturae estis, viventes videritis, ad mei nimirum similitudinem, tunc utique manifeste cognoscetis, quia, via existens secundum naturam, Deo ac Patri, qui et ipse vita est secundum naturam, per meipsum vos coniunxi, consortes quodammodo ac participes reddens immortalitatis eius. Ego siquidem naturaliter (fructus quippe sum substantiae eius ac vera genitura) in eo existens et ex eo existens, vita ex vita: vos autem in me, et ego in vobis, quatenus ego quidem homo apparui: consortes autem naturae divinae

3. Die göttliche Lebenskraft fluthet und culminirt im Heiligen Geiste, und daher muß die Mittheilung derselben an die Geschöpfe als eine Mittheilung des Heiligen Geistes, des Geistes des göttlichen Lebens, betrachtet und bezeichnet werden. Dieser Geist kann in der Creatur wehen und sie mit göttlichem Leben erfüllen auch ohne die Incarnation des Sohnes; aber so ihr mitgetheilt werden, daß er wahrhaft ihr eigener Geist wird, kann er nur durch die Incarnation.

Denn in der Incarnation bringt der Sohn Gottes den von ihm ausgehenden und durch den Ausgang ihm eigenen Heiligen Geist in seinen realen und in seinen mystischen Leib herab¹. Ebenso wie dieser Geist dem

vos reddidi, Spiritum meum in vobis collocans. In nobis enim est Christus per Spiritum, ad incorruptionem transferens id, quod natura sua est corruptibile, et a morte ad immortalitatem traducens. Unde et Paulus ait: Qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra propter inhabitantem Spiritum eius in nobis (Rom. 8, 11). Licet enim ex Patre Spiritus sanctus procedat, venit tamen per Filium, et proprius est eius; omnia quippe sunt a Patre per Filium.

¹ Die heiligen Väter kommen namentlich im Kampfe gegen die Arianer öfter auf diesen Punkt zurück, indem sie erklären, wie der Satz, daß Christus den Heiligen Geist empfangen, zu vereinigen sei mit dem andern, daß er den Heiligen Geist aushauche und gebe. So der hl. Athanasius (Orat. 1 contra Arian. n. 46—47): Salvator, quamvis Deus esset et in regno Patris perpetuo regnaret ipseque largitor esset Spiritus sancti: tamen nunc in praesentia inungi dicitur, ut . . . nobis hominibus . . . Spiritus incolatum contuberniumque conciliet. Atque id vindicans suis verbis Dominus in Evangelio dicit: Ego misi eos in mundum et pro eis sanctifico meipsum, ut sint et ipsi sanctificati in veritate. Haec verba usurpans satis indicavit, se non esse eum, qui sanctificatur, sed qui sanctificat. Non enim ab alio sanctificatur, sed ipse seipsum sanctificat, ut nos in veritate sanctificemur. Qua ratione igitur id fit, nisi ad istum modum: Ego, qui Verbum Patris sum, mihi iam homini tribuo Spiritum ac me iam hominem factum sanctifico, ut in me, qui veritas sum, omnes sanctificentur. Si autem in nostram vicem seipsum sanctificat, satis constat, descensionem Spiritus in eum in Iordane ad nos pertinere, eo quod ipse ferebat nostrum corpus, neque id ad meliorationem Verbi, sed ad nostram sanctificationem factum esse, ut ipsius unctionis participes essemus ac de nobis diceretur: An ignoratis, quod templum Dei sitis, ac Spiritus Dei habitet in vobis. Cum enim Dominus ut homo in Iordane lavaretur, nos illi ipsi eramus, qui in Domino et a Domino lavabamur. Et cum ille reciperet Spiritum, nos illi ipsi eramus, qui per Dominum Spiritus ipsius capaces reddebamur. — Ferner *Cyrill. Alex.* (In Ev. Io. p. 122. 128): Quoniam ergo primus Adam gratiam sibi a Deo datam non servaverat, destinavit nobis caelitus secundum Adam Deus et Pater etc. Cum autem homo factum sit Dei verbum, Spiritum a Patre accipit ut unus ex nobis, non sibi aliquid specialiter accipiens — erat enim ipse largitor Spiritus —, sed ut acceptum naturae nostrae conservaret ut homo et rursus radicaret in nobis gratiam, quae recesserat, is, qui peccatum non novit. Hanc enim ob causam

Sohne Gottes eigen ist, wird er jetzt auch dem Leibe desselben eigen. Wie in der eigenen Menschheit Christi, so muß er auch in dem Geschlechte wehen, als in dem Leibe desjenigen, dem er angehört, von dem er ausgeht. „Der Leib Christi“, sagt der hl. Augustinus, „lebt vom Geiste Christi.“ Als Leib Christi soll das Geschlecht von keinem andern Geiste leben, als vom Geiste des Sohnes Gottes; es hat ein Recht darauf, daß dieser Geist in ihm lebe und wirke; und nicht nur hat es dieses Recht, es ist auch in Christus auf eine wunderbare Weise mit dem Geiste desselben so innig verbunden, daß dieser mit seiner göttlichen Lebenskraft wahrhaft und wesentlich in ihm wohnt, wie die Seele im Leibe, und daß er seine göttliche Kraft an ihm und in ihm offenbaren muß. Er wohnt in uns nicht bloß als in Adoptivkindern Gottes, sondern als in Gliedern des natürlichen Sohnes Gottes, wie als das Pfand und das Siegel ihrer Würde, so auch als das Princip des ihnen in dieser Würde zukommenden göttlichen Lebens. Er ist uns auf ähnliche Weise eigen, wie den am Weinstock hervor-sprossenden Reben der aus dem Stock strömende Lebenssaft natürlicherweise mitangehört.

So zeigt sich hier abermals, auf welcher schwindelnde Höhe die Incarnation den Menschen erhebt. Auf keinem andern Grunde konnte die Theilnahme am ewigen Leben der Gottheit aufgebaut werden. Die Adoptionssgnade allein konnte dem Menschen nur ein Wächlein derselben zufließen lassen. Aber eine wahre und volle Gemeinschaft des Lebens, eine Gemeinschaft, wodurch der Mensch in die Circulation des göttlichen Lebens hineingezogen würde, um dasselbe im Sohne und durch den Sohn aus dem Vater zu schöpfen, und im Sohn und durch den Sohn auch den persönlichen Geist des Sohnes als seinen Geist in sich aufzunehmen — eine solche Gemeinschaft bewirkt nur die Incarnation.

existimo sanctum Baptistam addidisse, quia vidi Spiritum descendantem de caelo et manentem super eum. Avolavit enim ex nobis propter peccatum; factus est autem velut unus ex nobis, qui peccatum non novit, ut assuefieret porro Spiritus manere in nobis, cum discedendi aut subducendi se causam in ipso non haberet. Igitur nobis per seipsum spiritum accipit et naturae vetus bonum renovat. — Derselbe wiederum (In Is. 1. 2, tit. 1): Requiescet super eum Spiritus Dei. A principio enim datus est nostri generis primitiis, id est Adamo, verum inobservatione mandati piger et remissus iussa posthabuit etc. Postea factus est homo unigenitum Dei Verbum, licet Deus esse non desineret, cumque similis nobis esset, irretitus tamen peccatis non est, Spiritusque sanctus in hominis natura insedit velut in ipso primo et quasi in secundis primitiis generis, ut et in nobis deinceps conquiesceret et maneret et in credentium mentibus cum voluptate habitaret.

Auch hier sehen wir also den Gottmenschen nicht bloß als Supplement, sondern als Complement des ersten Adam auftreten, als das Princip nicht der natürlichen Lebensgemeinschaft unter den Menschen, sondern als Princip einer übernatürlichen Lebensgemeinschaft der Menschen mit Gott und dadurch auch der Menschen untereinander, als denjenigen, der das Menschengeschlecht zu einem göttlichen Geschlechte macht, der in seiner hypostatischen Sendung gewissermaßen der Conductor für die Ausbreitung der trinitarischen Mittheilungen nach außen ist.

§ 59. Dritte Bedeutung des gottmenschlichen Hauptes für das Geschlecht. Berufung zur unendlichen Verherrlichung Gottes.

Mit dem Gesagten ist die Bedeutung der Incarnation noch nicht erschöpft. Die göttliche Würde und das göttliche Leben, die dem Geschlechte durch die Incarnation als durch eine Fortsetzung und Ausbreitung der trinitarischen Mittheilungen in Gott zufließen, befähigen dasselbe auch, die geheimnißvolle, unendliche Verherrlichung Gottes fortzusetzen, welche Gott in seiner innern Production erreicht und in der Incarnation nach außen weiterführt.

Schon oben wurde bemerkt, daß der Sohn Gottes auch in seiner Menschheit den Vater als dessen natürlicher Sohn ehrt und verherrlicht und dadurch die Ehre, welche er als das ewige Wort des Vaters demselben in seinem Schoße gibt, nach außen trägt. Da er nun seine eigene Würde und Kraft seinem mythischen Leibe, dem Menschengeschlechte, ebenfalls mittheilt, so wird dadurch auch dieses befähigt und berufen, in seinem übernatürlichen Haupt den ewigen Vater als solchen mit unendlicher Ehre zu verherrlichen.

Seiner Natur nach kann der Mensch Gott keine unendliche Ehre geben wegen seiner endlichen Würde und beschränkten Kraft; am allerwenigsten kann er Gott in seiner Vaterschaft verherrlichen, weil er zu derselben in keiner Beziehung steht. Selbst durch die Gnade der bloßen Adoptivkindschaft vermag er sich so hoch nicht zu erheben; seine Würde ist hier zwar ohne Vergleich größer als die ihm von Natur eigene, aber doch noch keine unendliche, ebensowenig wie seine Kraft; und überdies tritt er hier nur in ein analoges, nicht in das eigentliche Verhältniß des Sohnes zum Vater. Nur der natürliche Sohn Gottes kann seinen Vater als solchen mit unendlicher Ehre verherrlichen.

Dies thut er auch in seiner heiligen Menschheit. Denn obgleich die derselben mitgetheilte Kraft, Gott zu lieben und Werke zu seiner Ehre zu setzen, nicht in sich unendlich ist, so ruht dieselbe doch auf der unendlichen Würde und Kraft seiner Person, und ihre Thaten sind darum Gott unendlich wohlgefällig. Auf ähnliche Weise nun kann Christus auch in seinem mythischen Leibe seinen Vater in unendlicher Weise verherrlichen, und insofern er das in uns als in seinen Gliedern vermag, vermögen wir es in ihm.

Erstens vermögen wir dieses dadurch, daß die Handlungen Christi selbst als Handlungen unseres Hauptes auch uns als seinen Gliedern angehören. Kraft des solidarischen Zusammenhanges mit Christus sind seine Gebete, seine Werke, sein kindlicher Gehorsam, seine zu Ehren des Vaters ertragenen Leiden auch die unsrigen; und da wir durch denselben Zusammenhang mit ihm auch in sein persönliches Verhältniß zum Vater eintreten, so können wir nun auch durch seine Gebete, seine Werke und Leiden den ewigen Vater in seiner Vaterschaft unendlich verherrlichen.

Zweitens aber vermögen wir das auch durch unsere eigenen Gebete, Werke und Leiden, wenn wir dieselben nicht aus uns und für uns allein, sondern als Glieder des Gottmenschen setzen oder ertragen, d. h. in seinem Namen, in seinem Geiste und in seiner Kraft. In diesem Falle nämlich werden unsere Werke, obgleich in sich endlich, getragen und gehoben von der unendlichen Würde und Kraft des Hauptes, dessen Glieder wir sind, und wir ehren dadurch Gott nach der Beziehung, in der wir durch Christus zu ihm stehen, nicht bloß als unsern Adoptivvater, sondern als den natürlichen Vater Christi, dem wir gerade in dieser Eigenschaft durch Christus angehören. Das gilt selbstredend nicht von den natürlichen Werken, denn diese setzen wir nicht durch die uns von unserem Haupte zufließende Kraft; es gilt nur von den übernatürlichen Werken, den Werken des göttlichen Lebens in uns, aber auch von diesen wiederum nur deshalb, weil die göttliche Lebenskraft uns eben von Christus als unserem Haupte zufließt. Nur dadurch kann man sagen, daß Christus, der eingeborne Sohn Gottes, in uns lebe und wirke; nur dadurch sind unsere Werke auch seine Werke in uns; nur dadurch werden sie von seiner göttlichen Würde und Kraft getragen und verherrlichen Gott in dem Mysterium seiner natürlichen Vaterschaft mit unendlicher Ehre.

§ 60. Zusammenfassung des erhebenden Einflusses des gottmenschlichen Hauptes auf das Geschlecht; Beziehung desselben zum restauratorischen.

Nun können wir in etwa die wesentliche Bedeutung der Incarnation für das Menschengeschlecht überblicken. Durch den Gottmenschen als das Haupt wohnt, wie in ihm selbst, so auch weiterhin im Geschlechte leibhaftig die Fülle der Gottheit als zum Geschlechte gehörig, um dasselbe nach allen Richtungen hin zu erheben und zu vergöttlichen. Die Fülle der Gottheit ist die Salbe, womit das Haupt des Geschlechtes in seiner Menschheit als Sohn Gottes gesalbt wird, um auch als Mensch göttliche Würde und Kraft zu besitzen und Gott als seinen Vater zu verherrlichen. Durch diese Salbung ist er der Gesalbte schlechthin, der Christus. Aber darum müssen auch alle Glieder dieses Hauptes, die mit ihm ein Ganzes bilden, ein Christus mit ihm sein; die Salbung der Gottheit muß sich vom Haupte herab auf alle seine Glieder ergießen, damit auch sie mit göttlicher Würde und Kraft erfüllt in der Einheit mit ihrem Haupte werden, was ihr Haupt ist, ein königliches Priestertum: Könige, die mit Christus und in Christus an der königlichen Herrlichkeit und Seligkeit Gottes theilnehmen als seine Kinder; Priester, die kraft einer göttlichen Weihe Antheil haben sollen an dem erhabenen Priestertum des Sohnes Gottes, wodurch Gott in seiner trinitarischen Herrlichkeit geehrt und verherrlicht wird.

Diese erhabene Bedeutung der Incarnation ist, wie von selbst zu Tage tritt, nur denkbar durch ihre doppelte Beziehung einerseits zu dem Mysterium der Trinität in Gott und andererseits zu dem der übernatürlichen Gnade in der Creatur. Zwischen beide Mysterien tritt die Incarnation mitten hinein, um beide ineinander zu fügen. Die unendliche Mittheilung und Selbstverherrlichung Gottes in der Trinität wird in der Incarnation fortgesetzt und weitergeführt, nicht nur in den Gottmenschen, sondern auch in seinen ganzen mystischen Leib. Das Mysterium der Gnade aber erhält erst durch die Incarnation seinen festen Grund und seine höchste Vollendung. Die zweifache Mittheilung der göttlichen Natur, die wesenhafte in der Trinität und die gnadenvolle in der Heiligung, schließt sich in der Incarnation zu einem organischen Proceß zusammen, und die zweifache übernatürliche Verherrlichung, die Gott als Vater von seinem natürlichen Sohne und von seinen Adoptivkindern erhalten will, wird zu einem harmonischen Hymnus verschmolzen.

Wie ganz anders erscheint die Bedeutung der Incarnation von dieser Seite angesehen, als wenn man sie bloß als Organ einer Erhebung des Geschlechtes von seinem Falle oder als Vermittlerin einer durch die Sünde zerrissenen Verbindung mit Gott betrachtet! Allerdings hat auch diese Auffassung, wie schon früher bemerkt, ihre volle Berechtigung, wenn sie nur nicht zu einseitig festgehalten, sondern in Beziehung zu der andern gesetzt wird.

Wie ist aber eine solche Beziehung herzustellen? Erstens dadurch, daß der Fall des Geschlechtes aufgefaßt wird als ein Sturz von einer Höhe, auf welcher das Geschlecht nicht durch sich selbst stand, und seine Trennung von Gott als die Zerreißung einer Verbindung, die es ebenso wenig ursprünglich anknüpfen als später wieder aufnehmen konnte. In diesem Falle erscheint nämlich auch die Wiedererhebung als eine absolute Erhebung, wie sie eben nur durch den Gottmenschen stattfinden, und die Wiedervereinigung als die Wiederherstellung einer übernatürlichen Vereinigung, wie sie nur im Gottmenschen vermittelt werden konnte.

Zweitens wird jene Beziehung dadurch hergestellt, daß auch die Entlastung von der Schuld gegen Gott, welche die Menschheit auf sich geladen, nicht als eine bloße Wegnahme derselben, sondern als volle Bezahlung in Anschlag gebracht wird. Denn in der Vollzahlung einer solchen Schuld tritt das Geschlecht nicht bloß aus seinem gedrückten Zustande hervor, sondern es erhebt sich so hoch, daß es selbst den unendlichen Anforderungen Gottes genügen kann. Daß aber Gott solche unendliche Anforderungen stellt, ist nicht so sehr durch die Natur jener Schuld als vielmehr dadurch begründet, daß Gott auf unendliche Weise von den Menschen verherrlicht sein und zu dem Ende dem Geschlechte eine unendliche Würde sich selbst gegenüber verleihen will.

Faßt man die Wiedererhebung vom Falle und die Tilgung der Schuld von diesem Gesichtspunkte aus auf, dann thut sie nicht nur der erhabenen Bedeutung der Incarnation keinen Eintrag, sie läßt vielmehr dieselbe desto glänzender hervortreten. Der Gottmensch erscheint dann nicht bloß als Bringer übernatürlicher Güter, sondern auch als der unendlich mächtige Ueberwinder alles Bösen; als derjenige, welcher nicht bloß dem unschuldigen Menschen das Recht und die Macht gibt, Kind Gottes zu werden und als solches Gott zu verherrlichen und in ihm selig zu sein, sondern durch dieselbe Macht auch den Menschen von seiner Schuld entlastet, die durch die Sünde entstandene Unwürdigkeit und Ohnmacht entfernt; der endlich, wie er den Menschen aus der unermeßlichen Entfernung von Gott, in die

ihn seine Natur schon gestellt, in die nächste Nähe, ja in den Schoß Gottes hineinträgt, so auch den unergründlichen Abgrund auszufüllen vermag, den die Sünde zwischen Gott und dem Menschen öffnet.

Ja man dürfte wohl sagen, Gott habe, eben um die ganze Größe des Gottmenschen allseitig zu offenbaren, ihn nicht bloß geschickt, um das Geschlecht zu erheben, sondern auch dasselbe aus seinem Falle und seiner Schuld zu erlösen. Hätte das Geschlecht ursprünglich vor der Sünde seine übernatürlichen Güter vom Gottmenschen erhalten, so wäre es nicht so offenbar geworden, daß er und er allein die Quelle dieser Güter ist und sein kann; denn das Verlorene und lange Entbehrte weist, nach dem Verluste wiedergefunden, viel deutlicher auf seine Quelle hin, als das beständig in Ruhe Besessene. Und wenn der Gottmensch im Menschengeschlechte kein Uebel zu bekämpfen, namentlich nicht ein so großes Uebel wie die Sünde zu vernichten gehabt hätte, so würde seine göttliche, alles überwindende Kraft, nur in stiller Segenspendung wirkend, sich nicht allseitig in ihrem ganzen Umfange bethätigt haben. Jetzt aber erscheint der Gottmensch als derjenige, der in jeder Beziehung dem Menschengeschlechte alles dasjenige gewährt, was ihm nicht nur durch natürliche Dürftigkeit, sondern auch durch eigene Schuld an Vollkommenheit abgeht, und der auch trotz der Sünde und in der Sünde dem Universum eine wahrhaft unendliche Vollkommenheit und Würde verleiht.

§ 61. Mystische Stellung und Bedeutung des Gottmenschen als Haupt des ganzen Universums.

Obgleich nämlich der Gottmensch zunächst nur mit dem menschlichen Geschlechte in Verbindung tritt, so ist er doch, wie früher schon angedeutet wurde, durch die Menschheit als den Mikrokosmos auch zu dem ganzen Kosmos in Beziehung gesetzt¹.

In der menschlichen Natur fließen die beiden Hälften des Universums, die geistige und die materielle Natur, zusammen; sie ist das Bindeglied

¹ Der hl. Johannes von Damaskus (Orat. de transfig. Dom. n. 18): „Der gnädige Wille des Vaters hat in seinem eingebornen Sohne das Heil des ganzen Erdbereiches gewirkt und eine Verbindung aller Dinge hergestellt. Denn da der Mensch in sich die Verschlingung und das Band jeglicher Wesenheit, der sichtbaren sowohl als der unsichtbaren, trägt, so ging der Wille des Herrn und Schöpfers und Lenkers aller Dinge dahin, daß in seinem eingebornen und consubstantialen Sohne die Verbindung der Gottheit mit der Menschheit, und durch diese die Verbindung aller Dinge vollzogen würde, und so Gott alles in allem wäre.“ Ueberhaupt enthält diese Rede viele herrliche Blicke in die Tiefe des Mysteriums Christi.

zwischen beiden und läßt sie als ein zusammengehöriges, stufenweise gegliedertes Ganzes erscheinen. Dadurch also, daß der Gottmensch das Haupt der Menschheit wird, wird er zunächst auch das Haupt der materiellen Natur, deren natürliches Haupt eben der Mensch ist; aber zugleich wird er auch das Haupt der Engel, indem er seiner göttlichen Würde nach unendlich hoch über sie hinausragt, und wenngleich nicht durch Einheit des Geschlechtes, so doch durch die Ähnlichkeit der Natur und die organische Einheit des Universums mit ihnen in Verbindung tritt — „er ist das Haupt aller Fürstenthümer und Mächte“¹. „Der Erstgeborne aller Creatur“² vereinigt in sich und um sich die ganze Creatur zu einem mythischen Leibe und einem heiligen Tempel, welchen er, und in ihm der Vater und der Heilige Geist, in Besitz genommen, indem er alles, was im Himmel und auf der Erde ist, in sich selbst als dem Haupte zusammenfaßt. Wie er als Gott vor allem ist und alles in ihm besteht, indem er als das Verbum virtutis Dei alles trägt, und wie er deshalb nach dem Apostel in seiner Menschheit das Haupt des Leibes der Kirche ist: so muß die auf ihn in seiner Menschheit gebaute Kirche auch alles umfassen, was durch seine göttliche Kraft getragen wird, damit man auch seiner Menschheit nach sagen könne, alles bestehe und ruhe in ihm (*omnia in ipso constant*), er sei durch die hypostatische Union mit einer geschaffenen Natur die Hypostase der ganzen Schöpfung geworden und trage sie auf seinen Schultern, die ganze Schöpfung sei an ihn angeschlossen und in ihn wie in ihre Wurzel eingesenkt³.

Die ganze erhabene Bedeutung, welche der Gottmensch als Haupt für das menschliche Geschlecht insbesondere hat, muß ihm daher verhältnißmäßig auch in Bezug auf die ganze Schöpfung zukommen. Die ganze Schöpfung erhält durch ihn die letzte und erhabenste Weihe, indem die Salbung ihres Hauptes auf sie herabfließt. Die ganze Schöpfung wird dadurch in der wundervollsten Weise ein Tempel des Heiligen Geistes, weil er der Geist ihres Hauptes ist; sie wird der Herrlichkeit und Seligkeit des Sohnes Gottes theilhaft, der als die Quelle göttlichen Lichtes und Lebens sich in sie hineinsenkt; sie wird endlich ein unendlicher Hymnus zu Ehren des ewigen Vaters, dessen ewiges Wort sich mit ihren Tönen verschmolzen hat und all ihre Stimmen in sich zu einem harmonischen Accorde vereinigt.

¹ Eph. 1, 10.² Kol. 1, 16.³ Vgl. Kol. 1 die zweite Hälfte des Kapitels mit der Erklärung des Cornelius a Lapide.

Die materielle Natur, die schon in der Heiligkeit des ersten Adam die Wurzel und die Krone ihrer übernatürlichen Heiligkeit besaßen hatte, wird noch höher erhoben durch den neuen Adam, der durch sich selbst, durch die in ihm wohnende Kraft der Gottheit das wahre Princip ihrer übernatürlichen Herrlichkeit ist und mit seinem eigenen Leibe als die kostbarste Perle in derselben funktelt. Im ersten Adam war sie von ihrer Höhe herabgefallen, im zweiten aber wird ihre übernatürliche Bestimmung unwandelbar fest begründet; denn er ergreift sie so gewaltig und erhebt sie so hoch, daß weder die Sünde, welche er vorfand, ihn an der Ausführung seines Werkes hindern, noch die Sünde, die sich nach seiner Besitzergreifung gegen ihn erhebt, die Macht seines Einflusses aufhalten kann.

Die rein geistigen Naturen, die Engel, hatten im ersten Adam ihr Haupt nicht; sie waren ihm vielmehr übergeordnet. Der zweite Adam hingegen ragt über sie empor und ist somit wenigstens insofern ihr Haupt, als er ihr König ist. Das läugnet kein katholischer Theologe. Aber was hindert uns, anzunehmen, oder vielmehr, ist es nicht sowohl der Würde des Gottmenschen und der der Engel zugleich durchaus angemessen, daß die Idee des Hauptes noch in vollerm Sinne in dem Verhältnisse Christi zu den Engeln verwirklicht sei? Ist es nicht dem Gottmenschen, als dem Erstgebornen aller Creatur, durchaus angemessen, daß gerade er als Haupt auch für die Engel das Princip (der Kraft und dem Rechte nach) ihrer übernatürlichen Würde und Weiße, der Gnade und der Glorie sei; und erlangen nicht auch die Engel durch diese Abhängigkeit von Christus eine ungleich höhere Würde, eine innigere Verbindung mit Gott, als sie haben würden durch die bloße Gnade der Kindschaft?

Nicht ohne Grund hat die Vulgata in der oben angezogenen Stelle Eph. 1, 10 das griechische ἀνακαταλαίονν mit instaurare übersetzt¹. Durch

¹ Das ἀνακαταλαίονν sagt jedenfalls mehr als eine bloße Ordnung durch Anfügung des höchsten und kostbarsten Theiles zum schon fertigen Ganzen. Man kann sich den Sinn desselben am besten an einem gotischen Bau klar machen. Die Aufsetzung der Kreuzblume auf dem Thurne ist eine Ordnung des Baues; die Blume ist der erhabenste Theil desselben, wodurch seine Vollkommenheit abgeschlossen wird; aber der Bau selbst ist nicht in seinem Bestande davon abhängig. Dagegen der Schlußstein eines Kreuzgewölbes gibt dem Baue zugleich auch seinen innern Halt; der Bau ist von ihm ebenso abhängig wie von seinem Fundamente. Wenn man nun auch nicht annehmen will, daß die Gnade und Glorie von Anfang den Engeln auf Grund des Verdienstes Christi verliehen worden sei, so läßt es sich doch sehr gut denken, daß dieser Bau nachher in Christus nicht bloß seine Spitze, sondern

Christus sollten die Engel nicht etwa eine verlorene Gnade zurückerhalten; die guten hatten sie ja immer besessen und die bösen sollten sie in Ewigkeit nicht wieder erlangen. Die Instauratio der Engel, welche durch die Incarnation eintrat, kann also nur darin bestehen, daß ihre Heiligkeit jetzt tief und fest begründet wurde auf dem Grunde, den Gott von Ewigkeit her vorausbestimmt, und daß sie mit der Krone geschmückt wurde, von der sie ihre letzte Weihe erhalten sollte. Dabei kann man immer die Instauratio auch auf die Ausfüllung der durch die gefallenen Engel im Himmel hervorgerufenen Lücke beziehen; denn auch diese Lücke sollte durch den unendlichen Reichtum des göttlichen Hauptes gedeckt werden, indem daselbe einerseits die durch die Sünde der Engel Gott zugefügte Unehre wieder gut macht, andererseits die Menschen in die leer gewordenen Plätze einführt. Aber da das instaurare dem griechischen ἀνακαταλίσσειν entsprechen muß, und der Apostel von einer Instauratio alles dessen, was im Himmel, wie alles dessen, was auf der Erde ist, redet, so ist es notwendig auf eine Vollendung der guten Sache zu beziehen, die dadurch sich vollzog, daß Christus ihr Haupt wurde.

Die geheimnißvolle Bedeutung der Incarnation besteht sonach darin, daß der Gottmensch als der Christus per eminentiam und als das erhabene Haupt zunächst des Mikrokosmos der Menschheit und dadurch des Makrokosmos des Universums die höchsten Zwecke und die erhabenste Idee verwirklicht, welche Gott in seinen Werken nach außen haben kann, nämlich die Idee der höchsten und umfangreichsten Mittheilung seiner selbst an die Geschöpfe und der höchsten und umfangreichsten Verherrlichung seiner selbst durch die Geschöpfe.

Von dieser Idee kann man sagen, daß sie das Mysterium der Incarnation beherrscht und bestimme; aber sie ist eben auch eine durchaus übernatürliche, mystische Idee, welche von der bloßen Vernunft weder erfaßt noch postulirt werden kann; sie ist „das Mysterium des Willensentschlusses Gottes nach seinem Wohlgefallen“¹, aus welchem die Incarnation selbst als die auch in sich selbst geheimnißvolle „Ausführung des in Gott verborgenen Mysteriums“² hervorging. Insofern die Incarnation dieser Idee entspricht und durch dieselbe bestimmt wird,

auch seinen Schlußstein empfangen und so erst seinen innern Halt gewonnen habe. Und wie es an sich denkbar ist, so scheint es auch nach dem Worte des Apostels gedacht werden zu müssen. ¹ Eph. 1, 9.

² *Dispensatio sacramenti absconditi in Deo* — οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκρυφθέντος ἐν τῷ θεῷ (Eph. 3, 9).

können wir sie aus dem Glauben wirklich begründen, und indem die Erkenntniß dieser Begründung uns einen Einblick in die erhabensten und wunderbarsten Pläne der Vorsehung thun läßt, gewährt sie unserem Wissensdrange eine unendlich größere Befriedigung, als wenn wir mit der bloßen Vernunft andere Gründe gefunden hätten, die einer niedrigeren Ordnung der Dinge angehören.

III. Mythische Stellung und Bedeutung des Gottmenschen als Mittler zwischen dem trinitarischen Gott und der Welt.

§ 62.

1. Als das übernatürliche Haupt des Universums überhaupt und des Menschengeschlechtes insbesondere ist der Gottmensch auch der Mittler zwischen Gott und seiner Creatur, und die Idee dieser Mittlerschaft, in ihrem innersten Wesen und ganzen Umfange verstanden, dient vorzüglich dazu, die übernatürliche Bedeutung der Incarnation ins Licht zu stellen.

Zunächst denken wir bei der Mittlerschaft Christi an seine versöhnende Function, an die Ausöhnung der sündigen Menschheit mit Gott. Aber diese Function ist nur ein einzelnes Moment in der Idee der Mittlerschaft des Gottmenschen: ihrem ganzen Wesen nach ist letztere die Vermittlung einer wunderbaren Innigkeit der Verbindung Gottes mit der Creatur, worin die Ausöhnung der Creatur, aber eine ganz besonders vollkommene Ausöhnung, mit eingeschlossen ist¹. So stellt sie sich uns dar aus der

¹ *Cyrril.*, Dial. 1 de Trin. p. 404 sq. B. (interlocutor): An ergo eam solam ob causam unigenitus mediator esse censebitur, quod peccatum, quod nos a Dei caritate et consortio arcebat, procul repulit, et in pristinum statum nos reduxit, inimicitia deleta? Aut si alia ratio quaedam est, sciscitandi et discendi cupido dicere profecto non gravaberis. A. (interlocutor): Faciam, neque id cunctanter. Dicam vero, abolevisse quidem illum inimicitiam dubio procul in carne sua, sicut scriptum est, et, sequestrem veluti quendam ac mediatorem inter nos factum, nos a Dei caritate quam longissime seclusos ob mundanae voluptatis amorem, et quod creaturam prae creatore coleremus, per seipsum obtulisse Deo ac Patri, et fide iustificatos lucrificasse: neque tamen asserimus ipsum ob huiusce rei dispensationem *solam* nuncupatum esse mediatorem, sed *ei porro aliam huiusce rei rationem arcanam et mysticam ad mediationis nomen et rem suppetere*. . . . Cum enim esset ipse Dei ac Patris illibata pulchritudo et forma ac species, ex ipso et in ipso Deus Verbum ad inanitionem se demisit, non ab ullo ad hoc adactus, sed beneplacito Patris secundum suam voluntatem, et factus est homo, illaesam prorsus et integram in se naturae suae retinens dignitatem, sed humanitatem assumens ratione incarnationis, et unus e duobus Filius intellectus, concurrentibus et collatis in unum natura divina et humana,

einfachen Analyse des Wesens der Incarnation und ihres Verhältnisses zu Gott und den Menschen.

Der Gottmensch ist die persönliche, hypostatische Einheit der Gottheit mit der Menschheit; er ist in Wahrheit Gott und Mensch. Als Mensch ist er eins, ein Ganzes mit dem Menschengeschlechte, ja mit der geschaffenen Welt, die er als Haupt in sich trägt; als Gott steht er in der realsten Verbindung mit seinem Vater, von dem er ausgeht, und mit dem Heiligen Geiste, den er ausschaut. In der Welt stehend, eins mit der Welt, ragt er in das Innerste der Gottheit hinein, ist selbst Gott und eins mit dem Vater und dem Heiligen Geiste. Folglich hebt er in seiner Person die Welt in die nächste Nähe, in die innigste Verbindung mit dem ewigen Vater empor, und trägt andererseits die Einheit, die er mit dem Vater hat, weiter nach außen und leitet sie über auf die ganze Welt. Er verpflichtet miteinander Gott und seine Creatur durch eine so innige Einheit und Wechselbeziehung, daß dadurch nicht allein jede Trennung der Creatur von Gott durch ihren Abfall, sondern auch der unendliche Abstand der Creatur von Gott, in dem sie schon von Natur aus steht, überwunden und aufgehoben wird.

Eben durch das erhabene Wunder seiner persönlichen Einheit ist also Christus das reale Band, wodurch die entferntesten Gegensätze in der wunderbarsten Weise einander nahe gebracht werden. Unmittelbar durch sich selbst begründet dieses Band eine Einheit der Creatur mit Gott, durch welche die substantiale Einheit zwischen Vater und Sohn auch der Creatur mitgeteilt und in dieser Mittheilung verherrlicht werden soll. Das erhabene Wort des Heilandes, „daß sie alle eins seien, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir, daß sie vollkommen eins seien“, wird gerade hier vollkommen erfüllt.

Von einer solchen realen Einheit, durch welche die Natureinheit des Sohnes und des Vaters auf uns fortgepflanzt werden soll, erklärt diese Worte der hl. Hilarius, indem er in Bezug auf die Einheit Christi mit uns auch die Eucharistie hineinzieht: „Wenn das Wort wahrhaft Fleisch

modo quodam ineffabili et arcano, qui mente capi nequit, in unitatem coniunctis. . . . Mediator igitur hoc pacto etiam censetur esse, ea, quae natura multum sunt dissita et immenso distunguntur intervallo, deitatem nimirum et humanitatem, coniuncta et unita ostendens in seipso, et nos per seipsum Deo et Patri coniungens. Eiusdem enim est cum Deo naturae, quia ex ipso est et in ipso; et eiusdem quoque nobiscum est naturae, nam ex nobis etiam est in nobis. Non enim quod ad humanitatem attinet, diversus est a nobis, sed per omnia similia, excepto solo peccato, Emmanuel.

geworden ist und wir wahrhaft das fleischgewordene Wort im Brode des Herrn genießen: wie sollte man nicht dafür halten, daß er in uns naturhaft bleibe, da er, als Mensch geboren, die Natur unseres Fleisches unzertrennlich in sich aufgenommen und die Natur seines Fleisches zur Natur der Ewigkeit (d. h. der Gottheit) unter dem Sacramente des uns mitzutheilenden Fleisches gemischt hat! Denn so sind wir alle eins, da in Christus der Vater ist, und Christus in uns. Er ist also in uns durch sein Fleisch und wir in ihm, während mit ihm das, was wir sind, in Gott ist.“ — „So sollte“, fügt der Heilige später hinzu, „durch den Mittler eine vollkommene Einheit hergestellt geglaubt werden, indem er im Vater bleibt, während wir in ihm bleiben, und er im Vater bleibend auch in uns bleibt, und wir so zur Einheit des Vaters aufsteigen.“¹

„Der Gott Logos“, sagt in gleichem Sinne der hl. Cyrill von Alexandrien², „zieht, um eine große, ja gewissermaßen unendliche Gnade dem Menschengeschlechte zu gewähren, alle in eine gewisse Einheit mit sich. Denn da er einen menschlichen Leib angenommen, wohnte er unter uns; in sich aber hat er den Vater, als dessen Wort und Abglanz.“

2. Durch diese Verbindung mit dem Vater, die Christus in seiner Person vermittelt, „werden wir zur Einheit der Majestät des Vaters aufgenommen“³, werden ihm verwandt als ein wahrhaft göttliches Geschlecht und participiren nicht nur an dem Modus der Verbindung des Sohnes mit dem Vater, sondern auch an der Kraft derselben⁴.

Eine solche Verbindung des Menschen mit Gott dem Vater ließe sich nämlich nicht denken, wenn wir dadurch nicht auch in irgend einer Weise an den Vorzügen und dem Leben der göttlichen Natur theilnehmen sollten, wie der Sohn durch die substantiale Einheit mit dem Vater an der Majestät und dem Leben desselben theilnimmt. Die lebendige Einheit, deren Wurzel die substantiale ist, kann keine andere sein als die Theilnahme an der göttlichen Natur durch die Gnade der Kindschaft. Oder wie sollte uns der Vater in seinem Sohne in seinen Schoß aufnehmen, wenn er bloß ein einfaches Friedensverhältniß, nicht die innigste Freundschaft und Lebensgemeinschaft mit uns eingehen wollte? Nothwendig oder angemessen kann die reale Einheit nur da sein, wo eine andere, ihrer würdige, übernatürliche Einheit des Lebens, der Herrlichkeit und der Seligkeit dadurch begründet und besiegelt werden soll.

¹ De Trin. l. 8, n. 13. 14.

² Thesaur. p. 122.

³ Hilar., In Ps. 67.

⁴ Cyrill. Alex., In Io. l. 6, p. 653.

Das hatte schon der hl. Athanasius erkannt, als er die Nothwendigkeit eines wahrhaft gottmenschlichen Mittlers auf folgende Weise begründete: „Die Vergöttlichung würde der Mensch nicht empfunden haben durch Verbindung mit einer bloßen Creatur, wenn nicht der Sohn Gottes wahrhaft Gott wäre; noch auch würde der Mensch dem Vater nahe gebracht worden sein, wenn es nicht das substantiale, wahre Wort des Vaters gewesen wäre, welches das Fleisch annahm. Und wie wir weder von der Sünde noch vom Fluche befreit worden wären, wenn das vom Logos angezogene Fleisch nicht wahrhaft und naturhaft menschliches Fleisch gewesen wäre — denn mit einer fremden Sache haben wir nichts gemein —: so würde der Mensch auch nicht vergöttlicht worden sein, wenn es nicht das substantiell aus dem Vater entspringende, wahre und eigene Wort desselben gewesen wäre, das unser Fleisch annahm. Denn deshalb ist diese Vereinigung veranstaltet worden, damit die wahre und, um mich so auszudrücken, natürliche Gottheit den wahren und natürlichen Menschen sich verbände und das Heil und die Vergöttlichung des Menschen dauerhaft würde.“¹

In doppelter Weise läßt sich die Mittlerschaft Christi nach ihrer Wirksamkeit auffassen: erstens mehr physisch als eine Brücke² oder ein

¹ Aehnlich wie Athanasius schildert uns die Nothwendigkeit und Bedeutung der substantialen Mittlerschaft der überall in seine Fußstapfen tretende Cyrillus (In Io. I. 11, p. 1002): *Vinculum unitatis nostrae cum Deo Christum esse liquet, qui nos sibi ipsi devinxit ut homo, sed et Deo, prout Deus est naturaliter Genitori suo inexistens*. Non enim aliter ad incorruptionem evehi poterat natura corruptioni subiacens, nisi descenderet in ipsam natura omnis corruptionis et mutationis expers, *elevans quodammodo ad proprium bonum eam*, quae infra semper iacet, et communione ac commixtione cum se ipsa ex terminis creaturae convenientibus paene extrahens et in se ipsam transformans eam, quae ex se talis non est. In einer andern Stelle (Contra Arianos, Or. 4, n. 6 sq.) erklärt auch Athanasius selbst, wie der hl. Cyrillus, die Mittlerschaft des menschengewordenen Logos als eine Ueberleitung derjenigen Güter, welche der Logos aus sich besitzt, der Mensch hingegen aus sich nicht beanspruchen kann. Propterea Verbum incarnatum est, ut tamquam in ipsum collata dona ad nos transeant. Nam homo merus numquam talibus dignatus esset. Verbum autem solum nihil horum indigeret. Quare nobiscum copulatum est Verbum: ac tunc potestatem suam nobis impertit, et nos in altum provexit. Etenim Verbum existens in homine sublimem hominem extulit, et in homine existente Verbo accepit homo.

² So nennt der hl. Paulin von Nola den Gottmenschen an einer Stelle (Ep. 33), an welcher er zugleich auf die sofort oben im Texte anzuführende Idee Tertullians anspielt. Per Christum Deo iuncti et insiti sumus, ut Dei arrhabonem teneamus in terra nostra Spiritum sanctum, quem dedit nobis, et nostri

Kanal, der Gott und die Creatur in Verührung bringt, und so haben wir sie bisher betrachtet; zweitens als eine gewisse wechselseitige, reale Verpfändung Gottes und der Creatur, womit beiderseitig die unwandelbarste Freundschaft und Liebe begründet wird. So sagt schon Irenäus¹, der Logos habe Gott zum Menschen gebracht durch den Geist des Vaters (den der Apostel das Pfand unserer Erbschaft nennt), den Menschen hinwiederum durch die Annahme der menschlichen Natur bei Gott niedergelegt und so wahrhaft und fest die Incorruptibilität uns geschenkt. An einer andern Stelle² bemerkt er, der Sohn Gottes habe dadurch, daß er sich uns und uns sich ähnlich machte, bewirkt, daß der Mensch dem Vater theuer würde (und so der Liebe desselben versichert würde). Tertullian bezeichnet die Mittlerschaft geradezu als die Function eines Sequesters, eines Pfandbewahrers³: „Dieser (Jesus), Pfandbewahrer Gottes und der Menschen benannt wegen der ihm anvertrauten Hinterlage beider Theile, bewahrt auch die Hinterlage des Fleisches in sich, als Pfand der ganzen Summe. Denn wie er uns das Pfand des Geistes zurückgelassen hat, so hat er von uns das Pfand des Fleisches empfangen und in den Himmel erhoben, als Pfand der ganzen, einst dorthin nachzuziehenden Summe. Seid guten Muthes, Fleisch und Blut, ihr habt den Himmel und das Reich Gottes in Christus in Besitz genommen.“ Wir brauchen nicht darauf aufmerksam zu machen, daß die wechselseitige Freundschaft, die auf einer so wunder-

pignus habeamus in Deo carnem Christi: quia intervallum istud immensum, quo a divinis mortalia disparantur, medio et inter utraque communi interventu suo, velut quodam ut sic dixerim ponte, continuat, ut eius tramite terrena caelestibus conserantur.

¹ Adv. Haer. l. 5, c. 1, n. 2: Suo igitur sanguine redimente nos Domino, et dante animam suam pro nostra anima et carnem suam pro nostris carnibus, et effundente Spiritum Patris in adunctionem et communionem Dei et hominis, ad homines quidem deponente Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem, et firme et vere in adventu suo donante nobis incorruptelam, per communionem, quae est ad eum, perierunt omnes haeticorum doctrinae.

² Ibid. c. 16, n. 6: Tunc autem hoc Verbum ostensum est, quando homo Verbum Dei factum est, semetipsum homini, et hominem sibi semetipsi assimilans, ut per eam, quae est ad Filium, similitudinem pretiosus homo fiat Patri.

³ De resurrectione carnis: Hic sequester Dei atque hominum appellatus ex utriusque partis deposito commisso sibi, carnis quoque depositum servat in semetipso, arrhabonem summae totius. Quemadmodum enim nobis arrhabonem Spiritus reliquit, ita et a nobis arrhabonem carnis accepit, et vexit in caelum, pignus totius summae, illuc quandoque redigendae. Securae estote caro et sanguis, usurpastis et caelum et regnum Dei in Christo.

baren Verpfändung beruht, nicht eine bloß natürliche oder die Wiederherstellung einer solchen sein kann. Ist doch diese Verpfändung derart, daß in ihr Gott das Kostbarste, was er besitzt, den Geist seines Herzens in seinem Sohne uns geschenkt hat, und daß er andererseits das angenommene Fleisch als sein eigenes, folglich auch uns als zu sich selbst gehörig lieben muß. Mit Recht setzen daher die Väter mit dem Apostel auf das Pfand des Heiligen Geistes die Hoffnung auf die Erbschaft der Kinder Gottes, und auf die Bestignahme unserer Natur von seiten Gottes das Vertrauen, daß er, sie als die seinige behandelnd, sie mit seinem ewigen Leben erfüllen werde.

3. Die Bedeutung der Mittlerchaft Christi geht aber nicht darin auf, daß sie an und für sich eine übernatürliche Einheit der Creatur mit Gott begründet; sie macht Christus auch zum gebornen Mittler durch seine vermittelnde Thätigkeit, sie begründet seine thätige Mittlerchaft. Die erstere darf man ebensowenig ohne die letztere, wie die letztere ohne die erstere ins Auge fassen. Selbstverständlich müssen jedoch beide, um in ihrer wahren Bedeutung gewürdigt zu werden, als Vermittlung einer durchaus übernatürlichen Verbindung der Creatur mit Gott aufgefaßt werden.

In seiner thätigen Mittlerchaft vermittelt Christus den Verkehr zwischen Gott und der Creatur, d. h. die Thätigkeit Gottes in Bezug auf die Creatur und die Thätigkeit der Creatur in Bezug auf Gott.

Christus tritt zuerst auf als Mittler Gottes an die Creatur. Vom Vater ausgehend und doch mit ihm eins bleibend, die Fülle der Gottheit in sich tragend, tritt er an die Creatur heran, nicht als ein bloßer Bevollmächtigter, der nur mit delegirter Autorität gesandt wird, sondern Gott persönlich repräsentirend, gesalbt zum Träger der göttlichen Wirksamkeit durch das Oel der göttlichen Wesenheit.

Es ist klar, daß die Wirksamkeit Gottes, zu welcher dieser aus dem Schoße der Gottheit hervorgehende Gesandte berufen ist, eine überaus wunderbare sein muß. Wo Gott uns so nahe tritt, so tief sich zu uns herabläßt, da muß er auch die Tiefen der Gottheit erschließen und die Fülle ihrer Reichthümer durch seinen zu uns kommenden Sohn an die Creatur übermitteln. Uebermitteln muß der menschengewordene Sohn Gottes an die Creatur das göttliche Licht, die göttliche Wahrheit, deren verkörpertes Wort er ist, und dadurch die Creatur erheben zur Theilnahme an der göttlichen Erkenntniß. Uebermitteln muß er als der Eingeborne, als „der Sohn der Liebe“¹ des Vaters, die Gnade der Kinder Gottes, indem er

¹ Kol. 1, 13.

allen, die an ihn glauben, die Macht gibt, Kinder Gottes zu werden. Vermitteln muß er an die Creatur ein neues, höheres Reich der göttlichen Herrschaft, indem er von ihr im Namen Gottes auf eine ganz besondere Weise Besitz nimmt und durch die von ihm ausgehende Kraft bewirkt, daß Gott in ihr lebe und walte und seine Herrlichkeit in ihr widerstrahlen lasse, wie die Seele in dem ihr verbundenen Leibe. Kurz, er ist durch das Oel seiner Gottheit gesalbt, durch seinen Ausgang vom Vater berufen zum Propheten als Vermittler übernatürlicher Erleuchtung, zum Priester als Vermittler übernatürlicher Gnaden, zum Könige als Vermittler des übernatürlichen göttlichen Reiches.

Aber auf der andern Seite ist er auch Mittler der Menschen und der Creaturen überhaupt an Gott. Er bringt die Creatur Gott so nahe, daß sie in ihren Leistungen gegen Gott die sonst für sie unnahbare Unendlichkeit Gottes erreicht. Als Haupt der Creaturen handelt er in ihrem und handeln sie in seinem Namen Gott gegenüber. So kann und soll er als Mittler der Creaturen an Gott diesem den Hymnus einer entsprechenden Anerkennung und Lobpreisung darbringen. So kann und soll er es vermitteln, daß die Creatur in ihm und mit ihm Gott einen Tribut der Anbetung und Genugthuung zolle, welcher die Größe der unendlichen Erhabenheit Gottes und der ihr durch die Sünde zugefügten Unbill aufwiegt. So kann und soll er endlich die Creatur in einer so wunderbaren Weise der Herrschaft Gottes unterwerfen, daß sie in ihm und mit ihm königlich ihrem Herrn dient, und daß ihre Huldigungen nicht mehr die einer Sklavin, sondern die einer zur Mitherrschaft berufenen Königin sind. Wie er Gott bei den Menschen vertritt als Prophet, Priester und König, so vertritt er auch die Menschen bei Gott als ein Prophet, der an ihrer Statt das Lob Gottes singt, wie sie es nicht vermögen; als ein Priester, der für sie Gott den höchsten Tribut leistet, den sie nicht erschwingen können; als ein König endlich, der an ihrer Statt und durch sie Gott den edeln, freien Dienst eines Kindes leistet.

4. Die Functionen der Mittlerschaft des Gottmenschen concentriren sich offenbar in seinem Priesterthume. Wenn er die Gnade Gottes zu uns herabbringt, dann versteht es sich von selbst, daß er uns auch als Prophet das Licht der Wahrheit bringt, welches in dieser Gnade eingeschlossen ist, und daß er als König das übernatürliche Reich Gottes stiftet und regiert, welches ja nichts anderes ist als das Reich der Gnade. Und andererseits, wenn er allein im Stande ist, im Namen der Creatur Gott den würdigen Tribut zu zahlen, so wird er auch, und er allein,

Gott das Lob und den Gehorſam leiſten können, welchen Gottes Unendlichkeit verlangt.

Ja, die ganze Mittlerſchaft Chriſti iſt im Grunde nichts anderes als ein Prieſterthum, wie ja auch das Prieſterthum nichts anderes iſt als eine Mittlerſchaft zwiſchen Gott und den Menſchen. Aber das Prieſterthum Chriſti iſt eben ein ganz außerordentliches Prieſterthum, welches Gott den Creaturen und die Creaturen Gott in einem übernatürlichen, geheimnißvollen Wechſelverkehre entgegenführt als Organ einer übernatürlichen Wirkſamkeit Gottes auf die Menſchheit und eines übernatürlichen Cultes der Menſchen gegen Gott. Den vollen Begriff des Prieſterthums und der Mittlerſchaft Chriſti gewinnen wir erſt dann, wenn wir die Wirkungen und das innere Verhältniß dieſer beiden ſich durchkreuzenden Functionen des Gottmenſchen betrachten.

Dadurch, daß im Gottmenſchen Gott mit ſeiner Gnadenkraft uns wunderbar nahtritt und auf uns wirkt, wird die unendliche Kluft aufgehoben, welche die Creatur, ſei es wegen ihrer natürlichen Niedrigkeit, ſei es wegen ihrer Schuld, von Gott trennte, und in der Gnade der Kindſchaft mit Beſeitigung der Schuld eine übernatürliche Einheit der Creatur mit Gott hergeſtellt. Aber gerade dieſe geheimnißvolle Einheit mit Gott ſoll der Gottmenſch nicht bloß herabbringen, er ſoll ſie vielmehr durch ſeinen Cult im eigentlichen Sinne erkaufen, erwerben und ſo ſie vom Himmel herabziehen. Zur feſtern Begründung und Beſiegelung ſoll dieſe Einheit dadurch hergeſtellt werden, daß Gott verbindlich gemacht wird, dieſelbe ſeinerſeits einzuführen und zu bewirken. So kann aber Gott nur verbindlich gemacht werden, wenn die Creatur durch den vom Gottmenſchen vermittelten Cult ihm einen unendlich werthvollen Preis darbringt.

Folglich muß die prieſterliche Mittlerſchaft des Gottmenſchen darin culminiren, daß er durch den Cult, den er im Namen der Creatur Gott darbringt, die Einheit mit Gott, die er als Organ Gottes bewirken ſoll, erkauft und verdient.

Schon als ſubſtantialer Mittler begründet der Gottmenſch zwiſchen Gott und der Creatur einen Bund, aus dem die Vereinigung beider in der Gnade hervorſehen kann und ſoll, indem einerſeits Gott mit ſeiner Gnadenkraft der Creatur nahtritt, andererseits die Creatur kraft ihrer Beziehung zum Gottmenſchen als ihrem Haupte auch der Vereinigung mit Gott durch die Gnade würdig wird. Aber beſtätigt und beſiegelt wird dieſer Bund erſt durch die thätige oder moraliſche Mittlerſchaft Chriſti in ſeinem Prieſterthume, weil nur durch ſie ein beiderſeitiger Austausch durch gleichwiegende Gegenleiſtungen eintritt.

Ist nun der Mensch durch die Vermittlung des Gottmenschen in die Einheit mit Gott eingeführt, dann wird der Gottmensch, wie der Vermittler in der Erwerbung der Gnade, so auch der Vermittler des für dieselbe schuldigen Dankes. Denn der Dank für eine Gabe muß, soll er vollkommen sein, ebenso groß sein wie der Preis, womit sie erkaufte wird. Ebensovienig wie die Creatur aus sich die übernatürliche Einheit mit Gott zu verdienen vermag, kann sie aus sich den schuldigen Dank dafür leisten. Nur der Gottmensch und sein Cult ist dazu würdig und kostbar genug; durch sein Opfer muß er die Einheit der Creatur mit Gott, wie er sie begründet, so auch krönen und vollenden.

Wie Christus den Cult, den er Gott darbringt, und den Bund, den er dadurch zwischen Gott und den Menschen schließt, verwirklicht, wie namentlich seine moralische Mittlerschaft auch dadurch zu einer überaus realen und substantialen wird, daß er nicht bloß Werke zur Ehre Gottes setzt, sondern auch eine substantiale Gabe von unendlichem Werthe Gott darbringt, werden wir später zeigen, wo vom Opfer Christi die Rede sein wird.

Das ist in kurzen Umrissen die Idee der erhabenen Mittlerschaft des Gottmenschen. Es ist klar, daß sich dieselbe nicht einfach auf die Abhilfe eines in der Natur begründeten Bedürfnisses beschränkt, sondern durchaus einen übernatürlichen Charakter besitzt, und daß sie wesentlich nicht nur auf die Wiederherstellung einer Trennung der natürlichen Einheit, sondern auch auf die Begründung und Vollendung einer absolut übernatürlichen, geheimnißvollen Einheit der Creatur mit Gott hinausläuft, also auch in sich selbst durchaus ein Mysterium ist und sein muß.

In concreto freilich ist Christus Mittler zur Wiederherstellung einer aufgelösten Einheit, und seine vermittelnde Thätigkeit hat daher wesentlich den Charakter der Versöhnung, aber einer Versöhnung, die nicht bloß die Schuld aufheben, sondern einen unaussprechlich innigen und festen Bund zwischen den Versöhnten begründen soll, wie er selbst vor der Schuld, vom natürlichen Menschen wenigstens, nicht beansprucht noch geahnt werden konnte.

§ 63. Subjective Bedeutung der Incarnation für Gott und den Menschen.

Die Zwecke, welche wir bis jetzt als die Idee der Incarnation in den Augen Gottes bestimmend angegeben haben, sind durchaus objectiver Art, d. h. sie liegen in einer durch die Incarnation begründeten, tatsächlichen Ordnung der Dinge, nämlich in der Fortführung der trinitarischen Mit-

theilung und Selbſtverherrlichung Gottes nach außen und in der Begründung und Vollendung einer übernatürlichen Verbindung der Creatur mit Gott.

Andere Zwecke und Wirkungen des Myſteriums ſind mehr ſubjectiver Natur, ſei es für Gott, ſei es für das Geſchöpf: für Gott, indem er in der Ausführung des Werkes auch beabſichtigt, ſeine dazu mitwirkenden Eigenſchaften zur Offenbarung zu bringen; für das Geſchöpf, indem es durch die Erkenntniß des Myſteriums nach dem Urſprunge, Weſen und den Wirkungen deſſelben große geiſtige Vortheile empfängt.

So bringt Gott bei der Ausführung der Incarnation zur Geltung ſeine Macht durch die Hervorbringung eines ſo erhabenen und ſchwierigen Werkes, ſeine Weiſheit durch die zugleich ſanfte und mächtige Anordnung der Mittel für die höchſten Ziele, ſeine Güte, indem er der Creatur ſich auf eine ſo wunderbare Weiſe mittheilt, daß er ſie ſeinem eingebornen Sohne einverleibt und ihr denſelben ſchenkt als Kaufpreis für die Befreiung von der Schuld und für die Erwerbung der Gnade; ſeine Heiligkeit und Gerechtigkeit, indem er die Sünde nur nach vollgiltiger Genugthuung nachläßt. Wir nennen die Offenbarung dieſer Eigenſchaften ſubjective Zwecke Gottes (*finis operantis*), weil ſie das gewollte Object, die Incarnation, nicht innerlich beſtimmen, ſondern daſſelbe ſeiner Idee nach als beſtimmt ſchon vorausſetzen. Dieſe Zwecke dürfen alſo immerhin bei der Incarnation zur Erklärung ihres Urſprunges angegeben werden, aber ſie enthalten nicht das eigentliche innere Motiv für dieſelbe und führen nicht ein in das Verſtändniß ihrer Idee; ſie ſetzen vielmehr, um vollkommen verſtanden zu werden, das Verſtändniß der Idee ſchon voraus. Die Wiſſenſchaft gibt alſo nur dann volle Rechenschaft von dem wunderbaren Werke der Incarnation, wenn ſie zeigt, von welcher großen Idee daſſelbe getragen werde, und wie folglich Gott in der Ausführung deſſelben ſeine Macht, ſeine Weiſheit, ſeine Güte und Heiligkeit habe offenbaren können und wollen. Das innere Motiv oder jene Idee iſt hier eben die wunderbare Fortführung der trinitariſchen Productionen nach außen und in das ganze Univerſum, ſowie die dadurch zu begründende wunderbare Einheit der Creatur mit Gott.

Auf ähnliche Weiſe liegt die ſubjective Bedeutung, welche die Incarnation für den ſie betrachtenden Menſchen hat, außer der eigentlichen Idee deſſelben, obgleich ſie ſich aus letzterer von ſelbſt ergibt und jedenfalls mit in der Abſicht Gottes gelegen iſt. Zur objectiven Idee der Incarnation gehört es, daß der Menſch durch ſie zum Gliede Chriſti und zur Kindſchaft Gottes erhoben werde, um durch Chriſtus auf übernatürliche

Weise Gott zu verherrlichen und in Gott selig zu sein. Daraus folgt von selbst, und Gott beabsichtigt es auch, daß der Mensch durch die Erkenntniß der Incarnation zur Uebung des Guten und zur Vermeidung des Bösen angeregt werde, daß er in Christus das Vorbild erblicke, welches er nachahmen soll, daß diese innige Verbindung Gottes mit ihm sein Vertrauen bestärke, die Erkenntniß Gottes ihm erleichtere, seine Liebe entzünde und entflamme. Aber alle diese subjectiven Wirkungen der Incarnation sind nur denkbar auf Grund der objectiven. Sie setzen nämlich voraus, daß wir durch die objective Kraft und Bedeutung der Incarnation zu Gliedern und Mitbrüdern Christi berufen sind. Wenn wir nicht durch die Incarnation einen so erhabenen Beruf erhielten, so würden wir durch jene Beziehung derselben auf die Leitung und Anregung unseres gottgefälligen Lebens allein keine hinreichende Begründung für dieselbe geben können.

Noch viel weniger würden wir das vermögen, wenn wir unter diesem gottgefälligen Leben nur die Entwicklung unserer Natur verstünden, obgleich nicht ausgeschlossen ist, daß die Incarnation auch für die Schäden und Bedürfnisse der Natur als solcher die größte Bedeutung hat. Eine engere Beziehung aber hat sie nur zur Entwicklung des übernatürlichen Lebens des Menschen.

Wir wollen hier einige tiefsinnige, aber sonst wenig verwerthete Gedanken des hl. Thomas anführen, welche diese Beziehung in ein eigenthümliches Licht setzen.

In der *Summa contr. gent.* I. 4. c. 54 zeigt nämlich der hl. Thomas, wie die Incarnation eben dazu angethan sei, dem Menschen das Streben nach seinem übernatürlichen Ziele, der Anschauung Gottes, zu erleichtern.

Erstens, sagt er, könnte der Mensch wegen des unendlichen Abstandes zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur daran verzweifeln, eine so wunderbare Vereinigung seiner Erkenntnißkraft mit der göttlichen Wesenheit, wie sie zur *visio beatifica* nothwendig ist, zu erreichen. Allein die noch höhere hypostatische Einheit der göttlichen Person mit der menschlichen Natur zeigt uns, daß auch jene geringere Vereinigung möglich sein muß, und bestärkt dadurch unsere Hoffnung auf die Erreichung derselben; sie bestärkt dieselbe um so mehr, als sie uns die Würde unserer Natur zum Bewußtsein bringt und uns zeigt, daß wir, über alle Creaturen erhaben, nur in der innigsten Vereinigung mit Gott unsere volle Glückseligkeit erreichen können und sollen¹.

¹ Analog ist folgender Gedanke des hl. Maximus Martyr (*Cap. theol. dogm. oent.* I, c. 62): „Eine sichere Bürgschaft für die Hoffnung auf Vergöttlichung ist

Wenn der Menſch zur unmittelbaren Anſchauung Gottes und damit zur Theilnahme an der Gott eigenthümlichen Erkenntniß beſtimmt iſt, ſo kann er auf dem Wege zu dieſem Ziele keinen andern Lehrer haben als Gott ſelbſt; damit nun dieſe Belehrung des Menſchen durch Gott auf eine der menſchlichen Natur entſprechende Weiſe geſchehe, erſcheint es angemessen, daß Gott ſelbſt in ſichtbarer Geſtalt zu ihm komme. Somit entſpricht die Incarnation des Logos dem in uns zu begründenden übernatürlichen Glauben.

Aber auch die innige Liebe zu Gott, durch die wir nach der übernatürlichen Vereinigung mit ihm ſtreben ſollen, konnte nicht beſſer erregt werden, als dadurch, daß Gott ſelbſt in der vollkommenſten Weiſe ſeine Liebe zu uns bethätigte, indem er unſere Natur annahm und unſer Bruder wurde. Je näher Gott uns tritt, je mehr er ſich zu uns herabläßt, deſto zärtlicher und vertraulicher wird unſere Liebe zu ihm, und deſto mehr verlangt ſie, mit ihm auch in ſeiner Gottheit vereinigt zu werden.

Man ſieht, dieſe Gründe des hl. Thomas ſind nicht aus der Verborgenheit unſerer Natur oder aus der ihr anhaftenden Sündhaftigkeit genommen, ſondern aus der Erhebung der Natur über ſich ſelbſt. Wir heben das um ſo mehr hervor, da man gemeinlich die Erſcheinung des Sohnes Gottes im Fleiſche nur durch die Verſunkenheit unſerer Natur in das Sinnliche erklären will. Freilich iſt die Incarnation ein Mittel, wodurch der Menſch ſich aus der Knechſchaft der Sinnlichkeit zum Geiſtigen erhebt. Aber noch mehr ſoll die ſichtbare Erſcheinung Gottes im Fleiſche für uns ein Pfand ſein, daß er dereinſt in ſeinem eigenen Weſen ſich uns offenbaren werde. Nur dadurch, daß wir eben zur unmittelbaren Anſchauung des göttlichen Weſens beſtimmt ſind, kann die ſichtbare Erſcheinung Gottes auch als ein proportionirtes Mittel erſcheinen, um uns aus der Sinnlichkeit zu erheben. Wenn wir nicht ſo hoch erhoben, ſondern bloß aus der Knechſchaft der Sinnlichkeit befreit werden ſollten, ſo ſtände dieſes Mittel zu dem Zwecke nicht im richtigen Verhältniß¹.

der Natur der Menſchen die Menſchwerdung Gottes, die in dem Maße den Menſchen zu Gott macht, in welchem Gott Menſch wurde; derjenige, welcher ohne Sünde Menſch geworden, ohne Umwandlung (der menſchlichen Natur) in die Gottheit, wird auch die Natur vergöttlichen und ſie durch ſich ſelbſt ſo hoch erheben, wie er ſich um des Menſchen willen erniedrigt hat.“

¹ Mit Recht ſchildert uns der Verfaſſer des Manuale S. Augustini c. 25 die ſichtbare Erſcheinung Gottes als ein der geiſtigen Anſchauung paralleles und ihr correſpondirendes Gut, wodurch der Menſch ſeinem Leibe nach in ähnliche Verbindung mit Gott geſetzt werde, wie durch die *visio beatifica* dem Geiſte nach: *Deus propter homines factus est homo, ut uterque sensus hominis in ipso bea-*

§ 64. Rechtfertigung und Weiterführung des über die Bedeutung und Motivirung der Incarnation Gesagten. Der Gottmensch in jeder Beziehung Mittel- und Schwerpunkt der Welt.

1. Es fragt sich nun, ob wir mit unsern Erklärungen über Bedeutung und Zweckbeziehung der Incarnation nicht der in der Kirche gewöhnlichen, fast möchte man sagen, dogmatisch feststehenden Ansicht zu nahe treten. Lehrt doch die Kirche, daß der Sohn Gottes wegen uns Menschen (*propter nos homines*) Mensch geworden sei, und zwar um uns von der Sünde zu erlösen. Auch ist es eine ziemlich constante Lehre der Väter, daß eben das Bedürfniß und die elende Lage des Menschengeschlechtes ihn, der sonst keinen Grund dazu gehabt, bewogen habe, vom Himmel herabzusteigen. Zudem ist es die gewöhnliche Meinung, die Menschwerdung sei eine Gottes an sich unwürdige Erniedrigung, so daß der Sohn Gottes, wenn nicht die Sünde es nothwendig gemacht hätte, nicht nur nicht Mensch geworden sein würde, sondern auch nicht einmal es hätte werden können. Demnach scheint die Motivirung der Incarnation nicht so sehr in den hohen Regionen, wohin wir sie verlegt haben, als vielmehr in der aus der Sünde entsprungenen Noth des Menschengeschlechtes gesucht werden zu müssen.

Hierauf ist zunächst zu erwidern, daß auch nach unserer Ansicht der Sohn Gottes um uns Menschen willen und um uns von der Sünde zu erlösen, Mensch geworden ist. Haben wir doch ausdrücklich gelehrt, daß die Incarnation uns Menschen vorzüglich zu gute kommen soll, und daß Gott somit dieselbe auch aus unaussprechlicher Liebe und Herablassung gegen uns gewollt habe. Ja, diese Liebe zeigt sich eben da am größten, wo sie den Menschen nicht bloß in der vollkommensten Weise von der Schuld und ihren Folgen entlasten, sondern ihn auch zu einer wunderbaren, alle Begriffe übersteigenden Herrlichkeit erheben will.

Ebenso haben wir nicht geläugnet, daß die Incarnation die Bestimmung habe, eben den gefallen Menschen von seiner Sünde zu befreien, und daß folglich die Liebe Gottes, welche das Motiv der Incarnation ist, eine erbarmende Liebe sei. Wir läugnen nur, daß diese Liebe ihren

ificaretur et reficeretur oculus cordis in eius divinitate et oculus corporis in eius humanitate, ut sive egrediens sive ingrediens in ipso pascua inveniret humana natura condita ab ipso. Diese Stelle und der ihr zu Grunde liegende Gedanke sind besonders vom hl. Bonaventura oft angezogen und ausgeführt worden.

Reichthum auf die Anforderungen des Mitleids beschränkte und in dieser Einschränkung das Princip und Motiv der Incarnation sei. Und so läugnen wir auch ferner, daß die Erhöhung des gefallen Menschen der einzige oder gar der höchste Zweck, die Liebe zu ihm das einzige oder das höchste Motiv der Incarnation gewesen sei; die Herrlichkeit Christi und Gottes selbst ist der höchste Zweck, die Liebe Gottes zu sich selbst und zu Christus das höchste Motiv der Incarnation. So oft auch die heiligen Väter die nothwendige Wiedererhebung des gefallen Menschen als den Zweck, das Erbarmen Gottes als das Motiv der Incarnation angeben, so heben sie doch nicht minder oft hervor, daß Gott in seiner überfließenden Liebe nach der Incarnation uns unendlich mehr geben, uns ungleich höher erheben wollte als zuvor. „Da die Fülle des menschlichen Geschlechtes“, sagt der hl. Leo, „in den ersten Eltern gefallen war, so wollte der barmherzige Gott der nach seinem Bilde geschaffenen Creatur durch seinen eingebornen Sohn Jesus Christus so zu Hilfe kommen, daß nicht außerhalb der Natur die Wiederherstellung derselben läge, und daß über die Würde des eigenen Ursprungs der zweite Zustand hinausginge. Glücklich (die Natur), wenn sie von dem nicht abfiel, was Gott gemacht hatte; glücklicher, wenn sie in dem bleibt, was er wiederhergestellt. Es war etwas Großes, von Christus die Gestalt empfangen zu haben, aber etwas Größeres ist es, in Christus seine Substanz zu haben.“¹

¹ *Leo M.*, Serm. 2 de resurr. *Collapsa in parentibus primis humani generis plenitudine, ita misericors Deus creaturae ad imaginem suam factae per unigenitum suum Iesum Christum voluit subvenire, ut nec extra naturam esset reparatio naturae, et ultra propriae originis dignitatem proficeret secunda condicio. Felix, si ab eo non decideret, quod Deus fecit; felicior, si in eo maneret, quod refecit. Multum fuit a Christo recepiisse formam, sed plus est in Christo habere substantiam. Suscepit enim nos in suam proprietatem illa natura, quae nec nostris sua nec suis nostra consumeret. . . . Ausführlicher spricht sich der hl. Chrysostomus aus in einer Stelle, die bekanntlich von den Pelagianern sehr mißbraucht worden ist. Propterea non dixit Apostolus gratiam, sed gratiae exuberantiam. Non enim quantum indigebamus ad peccati interitum, tantum accepimus modo ex ipsa gratia, sed multo amplius. Nam et supplicio liberati sumus, et vitiositatem omnem deposuimus, et de integro regenerati sumus, et resurreximus sepulto vetere homine, et redempti sumus et sanctificati et in adoptionem adducti, et praeterea iustificati et fratres effecti Unigeniti, et cohaeredes et in eandem corporis unitatem redacti, et in ipsius carnem censemur, et, ut corpus capiti, sic illi uniti sumus. Haec igitur omnia gratiae exuberantiam vocavit Paulus, interim declarans, nos non medicamen vulneri par accepisse solum, sed et sanitatem et pulchritudinem et honorem et gloriam et dignitatem natura nostra multo superiorem (*Chrysost.*, In ep. ad Rom. hom. 10). Ähnlich *Isid. Pelusiota* l. 3, ep. 195.*

Wenn nun die Väter allerdings in der Regel als Zweck der Incarnation die Aufhebung und Vernichtung der Sünde betonen, so erklärt sich das aus andern Gründen, ohne daß man darum diesen Zweck als den objectiven Hauptzweck der Incarnation anzunehmen brauchte¹. Sie stellen nämlich die Incarnation in der Regel von der Seite dar, von welcher sie nach der factischen Lage des Menschengeschlechtes an dasselbe herantritt; sie betonen diejenige Wirkung, die uns am nothwendigsten und die zugleich die Vorbedingung für alle höhern Wirkungen ist. Sie sehen in der Incarnation zunächst das Mittel, die auf dem Geschlechte lastenden Uebel zu entfernen, ohne darum die unermesslichen Güter, die sie uns bringen soll, zu läugnen oder auch nur zu vergessen. Warum sollten sie sonst die Schuld Adams glücklich preisen, daß sie uns einen solchen und einen so großen Erlöser gebracht hat, wenn sie meinten, daß Christus eben nur die Schuld wegräumen und nichts Höheres bringen sollte, als was vor der Schuld dagewesen?

Die Tilgung der Sünde ist daher immer nur als ein untergeordneter Zweck zu betrachten, die Sünde selbst aber als eine Gelegenheit, welche Gott abwartete, um den Menschen seine Liebe in um so großartigerer Weise zu bezeigen und den Gottmenschen nach allen Seiten hin in der Ueberwindung des Bösen wie in der Gründung des Guten seine unerschöpfliche Kraft entfalten zu lassen.

Ferner, wenn wir im Symbolum bekennen, daß der Sohn Gottes propter nos homines Mensch geworden sei, so sprechen wir damit nicht aus, daß die Liebe zu uns Menschen das erste und höchste Motiv der Menschwerdung gewesen sei. Die Liebe zu den Creaturen ist überhaupt nie das höchste Motiv der Werke Gottes nach außen; der Ausdruck „Gott wirkt aus reiner Liebe zu den Geschöpfen“ heißt überall nur so viel, daß Gott nicht aus persönlichem Bedürfnis oder zu seinem eigenen Nutzen nach außen wirke; es versteht sich dabei von selbst, daß er die Geschöpfe eben

¹ Daß die Väter wirklich selbst dann, wenn sie die Erlösung von der Sünde mit exclusiven Ausdrücken als den Zweck der Incarnation vorführen, das nicht kategorisch im absoluten Sinne meinen, geht aus den vielen Stellen hervor, welche wir bereits im Verlaufe angeführt haben. Zuweilen gebrauchen sie sogar solche exclusiven Ausdrücke auch von andern Zwecken, z. B. der hl. Bernarbus (Serm. 1 de vig. nativ.): *Quare Filius Dei factus est homo, nisi ut homines faceret alios Dei?* Aehnlich der hl. Chrysostomus In Matth. hom. 2 initio. Ueberhaupt darf man in dieser Sache den Ausdruck des hl. Augustinus (De Trin. 1. 18, c. 17) nicht aus den Augen lassen: es gebe *multa*, quae in incarnatione Filii Dei salubriter intuenda atque cogitanda sunt.

nur in ſich ſelbſt liebt und darum auch ſich ſelbſt in ihnen verherrlichen will. In unſerem Falle konnte Gott um ſo weniger aus bloßer Liebe zur Creatur den Gottmenschen wollen, als dieſer ſelbſt unendlich mehr werth iſt als alle bloßen Creaturen, und ſolglich die Creaturen ebenſoſehr und noch mehr für ihn da ſind und um ſeinetwegen geliebt werden, als er für die Creaturen da iſt und um ihretwegen geliebt und gewollt wird. Die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt, die ſeine trinitariſche Herrlichkeit nach außen offenbaren, und die Liebe Gottes zum Gottmenschen, dem er ſich in unendlicher Weiſe, wie keiner Creatur, mittheilen will, iſt alſo ebenſoſehr und noch mehr Motiv der Incarnation als die Befreiung und Erhöhung der Creatur: und das ſchließen wir keineswegs aus, das ſetzen wir vielmehr als ſelbſtverſtändlich voraus, wenn wir mit dankbarem Herzen ſo oft bekennen, daß der Sohn Gottes um uns Menſchen willen Menſch geworden ſei.

So ſtellten denn auch die Engel in dem Hymnus, womit ſie den Menſchen die Geburt des Emmanuel ankündigten und die erhabenen Früchte derſelben beſangen, die Ehre Gottes dem Frieden, der dadurch den Menſchen zufließen ſollte, voraus. Wenn wir dagegen gewöhnlich uns ſelbſt als den Zweck und das Motiv der Menſchwerdung betrachten und dabei die Liebe Gottes zu uns hervorheben, ſo thun wir das, um uns klar zu machen, daß Gott durch keine Art von Nothwendigkeit, am allerwenigſten durch ein Bedürfniß ſeinerſeits zur Menſchwerdung gezwungen worden, daß vielmehr der ganze Nutzen aus derſelben nur uns zufließen kann. Wir thun es, um deſto mehr die Reinheit und Uneigennützigkeit der Liebe, durch die uns Chriſtus geſchenkt worden, zu bewundern, und ſo die erſte und höchſte Pflicht, die uns durch eine ſo große Wohlthat aufgelegt wird, die Pflicht der Dankbarkeit, zu erfüllen. Dazu kommt, daß wir in der Regel diejenige Seite einer Sache hervorheben, nach welcher ſie zunächſt für uns ſelbſt von Bedeutung und Intereſſe iſt.

Dieſe Gründe erklären es ebenfalls, warum die Heilige Schrift ſelbſt faſt überall die Incarnation als auf unſer Heil und unſern Nutzen berechnet darſtellt.

2. Wenn und inwiefern die Frage zuläſſig iſt, ob Chriſtus auch Menſch geworden wäre, falls Adam nicht geſündigt hätte: ſo muß jedenfalls ſo viel feſtgehalten werden, daß die wichtigſten Zwecke der Incarnation auch dann die Verwirklichung derſelben hätten motiviren können. Denn die Beziehungen der Incarnation zur Fundamentirung und Vollendung der Gnadenordnung, zur Vollendung des Univerſums überhaupt und zur un-

endlichen Verherrlichung Gottes hätten auch hier Platz gefunden. So führt z. B. auch der hl. Thomas, der die Frage verneinend oder vielmehr ablehnend beantwortet, nichtsdestoweniger an andern Stellen viele Gründe für die Incarnation an, welche von der Sünde und dem Falle ganz und gar unabhängig sind und sich rein auf die Fundamentirung der übernatürlichen Ordnung beziehen. Nur in dem Sinne, ob ein Theil der jetzt factisch intendirten Zwecke Gottes hinreichend sei, die Menschwerdung abgesehen von der Sünde zu motiviren, scheint auch die Frage selbst vernünftigerweise gefaßt werden zu müssen; denn in Wirklichkeit ist ja die Menschwerdung zugleich auf den Sündenfall mit berechnet, aber ohne Zweifel so, daß Gott die Zulassung des Falles selbst auch wieder in Beziehung auf die beabsichtigte Menschwerdung beschloffen hat.

Die Anschauung, daß ohne die durch den Fall eingetretene Noth der Menschheit die Incarnation Gottes unwürdig gewesen sei, und daß Gott nur gleichsam gezwungen durch die Noth des Menschen sich zu derselben habe veranlaßt sehen können, müssen wir daher kategorisch als unhaltbar bezeichnen.

Oder war etwa ein Bedürfniß auf seiten des Menschen vorhanden, dem Gott auf keine andere Weise abhelfen konnte als durch Herabwürdigung seiner selbst? Fast alle Väter und Theologen erklären sich entschieden dagegen und behaupten, der Weisheit und Allmacht Gottes hätten noch viele andere Mittel zu Gebote gestanden, nicht bloß um den Menschen von der Sünde zu befreien, sondern auch um ihn zur übernatürlichen Vereinigung mit Gott wieder zurückzuführen.

Doch gesetzt auch, die Incarnation wäre das einzige Mittel hierzu, so hätte Gott doch nicht dem Menschen zuliebe sich selbst herabwürdigen, sich dem Menschen gleichsam zum Opfer bringen können. Denn wenn Gott auch den Menschen mit einer unendlichen Liebe umfängt, so ist diese Liebe doch nur deshalb unendlich, weil Gott den Menschen in sich selbst und im Menschen sich selbst liebt. Wenn also die Incarnation wirklich eine Herabwürdigung Gottes enthielte, so könnte sie auch durch das Bedürfniß des Menschen nicht gerechtfertigt werden.

Aber liegt denn wirklich eine solche Herabwürdigung Gottes in der Menschwerdung vor? Gott läßt sich zum Menschen herab, indem er selbst Mensch wird, aber ohne seine Höhe zu verlassen; die Herablassung ist gerade der vollkommenste Beweis der Größe. Gott steigt in die Menschheit herab; aber eben dadurch erhebt er die Menschheit, die er annimmt, auf seine Höhe, zu seiner Herrlichkeit. Indem der Sohn Gottes Mensch wird,

ſetzt der Vater die ewige Zeugung nach außen fort, ſpricht ſein unendliches Wort von innen nach außen aus, und gerade dadurch gewinnt er die größte Verherrlichung, die er je in ſeinen Werken nach außen erreichen kann. Und ſo hätte die Incarnation auch ſtattfinden können ohne die Sünde der Menſchen; ſie hätte um ſo mehr ſtattfinden können, da in dieſem Falle gerade ihr höchſter Zweck, die unendliche Verherrlichung Gottes, ausſchließlich hätte erreicht werden können und ſollen.

Auf die Incarnation als ſolche kann man alſo die Worte des Apoſtels: *exinanivit semetipsum*, nicht anwenden; ſonſt müßte der Sohn Gottes auch noch jetzt im Himmel in einem Zuſtande der Selbſtentäußerung ſich befinden, was niemanden je in den Sinn gekommen iſt.

3. Der Sohn Gottes hat ſich ſelbſt entäußert, entleert (*ἐκένωσε*), nicht dadurch, daß er die menſchliche Natur überhaupt annahm, ſondern dadurch, daß er ſie annahm in dem Zuſtande der Niedrigkeit, Unvollkommenheit und Leidensfähigkeit, wie ſie die bloßen Menſchen haben, dadurch, daß er ſie nicht von vornherein mit ſeiner göttlichen Herrlichkeit und Seligkeit durchdrang und erfüllte, daß er namentlich nach der niedern und mehr äußerlichen Seite derſelben ſich befinden ließ wie andere Menſchen (*habitu inventus ut homo sc. purus*), nicht als Gottmenſch; kurz, er hat ſich entäußert und entleert, indem er als Menſch auf die Herrlichkeit und Seligkeit verzichtete, die ihm als dem Sohne Gottes gebührte, und indem er die *forma servi* nicht ſo umgeſtaltete und verklärte, wie ſie als *forma* des ſie tragenden Sohnes Gottes an ſich hätte umgeſtaltet und verklärt werden müſſen, wie ſie auch in der That nach ſeiner Auferſtehung umgeſtaltet und verklärt worden iſt ¹.

Aber war denn nicht wenigſtens dieſer der Würde des Gottmenſchen nicht entſprechende Zuſtand eine Herabwürdigung deſſelben, die er bloß wegen der Noth des Menſchen auf ſich nehmen konnte? Wenn der Gottmenſch dieſe Selbſterniedrigung nicht auch ſonſt aus andern Gründen hätte auf ſich nehmen können als nur wegen der gebieteriſchen Noth des Menſchen, für die es in der gegneriſcherſeits gemachten Vorausſetzung kein anderes Rettungsmittel gab, ſo hätte er es auch zu dieſem Zwecke nicht geſonnt, wenigſtens hätte er es nicht bloß um der Menſchen willen geſonnt. Die Noth des Menſchen beruht ja nur auf der Anforderung der

¹ Was wir hier ſagen, iſt ſo wahr, daß die Theologen gemeinlich geradezu einen *status exinanitionis* und einen *status exaltationis* in Chriſtus unterſcheiden. Wenn die *exinanitio* ſich auf die Subſtanz der Incarnation bezöge, wäre dieſe Unterſcheidung nicht angebracht.

beleidigten Ehre Gottes, und Gott hätte auf die adäquate Genugthuung wie überhaupt verzichten können, so wirklich verzichten müssen, wenn jene Selbsterniedrigung des Gottmenschen an und für sich seiner unwürdig gewesen wäre.

Aber das Leiden und der Tod sind eben an und für sich nichts Schimpfliches; sie sind das nur da, wo sie auf dem Subjecte mit einer zwingenden Nothwendigkeit, als Folge der Natur oder der Sünde, gegen dessen Willen laßen. Wo sie aber freiwillig angenommen werden, sind sie nach Umständen die höchste Ehre und Zierde. Freilich wird niemand, solange es sich bloß um sein eigenes Wohl handelt, das Leiden der Leidenslosigkeit, den Tod dem Leben, die Sterblichkeit der Unsterblichkeit vorziehen; für sich selbst leidet man nur, um ein größeres Gut zu erwerben. Für andere aber leidet man nicht bloß, um dadurch einem Bedürfnisse abzuhelfen oder ihnen ein Gut zu erwerben, sondern auch schon deshalb allein, um ihnen gerade durch das Leiden seine Liebe und Verehrung mehr kundzutun, als durch alle Werke, die man zu ihren Gunsten verrichtet, oder durch alle Güter, die man ihnen schenkt. Das so übernommene Leiden ist offenbar ein Act der reinsten Aufopferung, der erhabensten Tugend, und darum ehrenvoller und liebenswürdiger als die Leidenslosigkeit.

Wenden wir das auf Christus an, so ist es klar, daß er aus Liebe zu den Menschen, um sie zu erlösen, noch mehr aber aus Liebe zu Gott, um die ihm geraubte Ehre zurückzuerstatten, das Leiden und den Tod auf sich nehmen konnte, ohne daß diese materielle Erniedrigung eine moralische gewesen wäre, indem sie vielmehr, aus freiem Willen und aus den erhabensten Beweggründen hervorgegangen, äußerst ehrenvoll für ihn war, und zwar noch ehrenvoller als die Freiheit vom Leiden.

Sieht man nämlich genauer zu, so ist es nicht die Noth oder das Bedürfnis desjenigen, für den man leidet, was das Leiden ehrenvoll macht; es ist vielmehr die Freiheit und der edle Beweggrund des Leidenden, und darum ist auch das Leiden um so ehrenvoller, je größer die Freiheit des Handelnden ist, und je weniger er in seiner Liebe sich auf das bloße Bedürfnis des Geliebten beschränkt. Wir würden also gerade dann der Ehre Christi Eintrag thun, wenn wir glaubten, nur durch das von der Sünde herbeigeführte Bedürfnis der Ehrerstattung auf seiten Gottes und der Erlösung auf seiten des Schuldners habe er sich zum Leiden bestimmen lassen. Gerade dann erscheint er in seinem Leiden am größten, wenn er aus überschwänglicher Liebe zu Gott und den Menschen mehr leidet, als das Bedürfnis strenge erforderte, und zugleich nicht bloß leidet, um das Bedürfnis zu befriedigen, sondern um durch sein Leiden Gott überhaupt die

größtmögliche Verherrlichung und der Creatur den Beweis einer Liebe zu geben, die noch unendlich mehr werth iſt als die Hilfe, die er ihnen in der Noth gewährt, ja ſelbſt als alle noch ſo großen Wohlthaten, die er ihnen ſpenden kann.

Namentlich läßt ſich das nachweiſen in Bezug auf die Verherrlichung Gottes, welche ohnehin der höchſte und würdigſte Zweck wie der Menſchwerdung ſelbſt ſo auch des Leidens in der angenommenen Menſchheit iſt.

Gott wird im allgemeinen dadurch geehrt, daß die Creatur ſich zur Anerkennung ſeiner abſoluten Majestät ihm unterwirft und zum Opfer darbringt. Zu dieſem Opfer iſt es allerdings an ſich nicht nothwendig, daß die Creatur um Gottes willen leide und ſich ſelbſt vernichte; nur das Sühnopfer zum Erſatze der geraubten Ehre iſt weſentlich mit Leiden und Entſagung verbunden. Man würde aber doch ſehr irren, wenn man glaubte, nur zur Sühne für die Sünde könne Gott Entſagungsopfer verlangen und die Creatur ſolche leiſten. Nichts widerſpricht mehr dem Geiſte des Chriſtenthums. Gerade durch Entſagung und Selbſtvernichtung bringt man Gott die größte Ehre dar, bezeugt man ihm auf die herrlichſte Weiſe ſeine unbedingte Anbetung und grenzenloſe Liebe. Oder weßhalb lieben die Heiligen ſo ſehr das Leiden und nichts mehr als das Leiden? Etwas weil ſie dadurch für ihre oder für die Sünden anderer genugthun? Nein, weil ſie ihr höchſtes Glück und ihre höchſte Ehre darin erblicken, durch Erniedrigung ihrer ſelbſt Gott zu erheben und zu verherrlichen. Sie lieben das Leiden und den Tod, weil ſie dadurch dem Gottmenſchen ähnlich werden, der gerade in dieſer Weiſe ſeinen Vater und ſich ſelbſt im vollendetſten Maße verherrlicht hat. Wie die Anbetung und Liebe des Gottmenſchen wegen der Würde ſeiner Perſon von unendlichem Werthe iſt, ſo ſollte ſie ſich auch in der vollkommenſten Weiſe in ihm bewähren und vollziehen, indem er die größten Leiden erduldet, wie keine bloße Creatur ſie je gelitten hat. Zur Genugthuung für die Sünden des Menſchen war dieſes Uebermaß von Leiden nicht nothwendig; ein einziger Tropfen ſeines Blutes hätte zur Erlöſung vollkommen ausgereicht. Nur weil Chriſtus Gott ſo vollkommen verherrlichen ſollte, wie es nur immer denkbar iſt, ſollte auch das Maß der Leiden der unendlichen Würde des Opfernden und dem unendlichen Werthe des Opferlammes entſprechen.

Von dieſem Standpunkte aus betrachtet bildete alſo gerade die freiwillige Erniedrigung und Selbſtentäußerung des Gottmenſchen den größten Triumph der Ehre und Herrlichkeit Gottes. Aber auch Chriſtus ſelbſt feierte darin ſeinen höchſten Triumph; denn auch er iſt gerade da am

größten, wo er Gott am meisten verherrlicht. Seine Erniedrigung ist daher in der That nicht seiner unwürdig; im Gegentheil, indem er sich der Herrlichkeit des Sohnes Gottes beraubt, bewährt er sich am herrlichsten als den wahren Sohn Gottes, der seinen Vater in der absolut höchsten Weise verherrlichen will. Er erscheint ebenso groß und herrlich, ja noch größer und herrlicher in seinem Leiden und Tod, wie nach seiner Auferstehung im glorreichen, leidenslosen Leben, und selbst an seinem verkälten Leibe sind die Denkmale seines freiwilligen Leidens die glänzendsten Perlen, welche ihn weit mehr schmücken als der umfluthende Lichtglanz.

4. Demnach ist es also nicht die Nothwendigkeit des Kreuzes, welche den Kreuzestod Christi ausschließlich rechtfertigt; im Gegentheil glauben wir, daß Gott gerade wegen der innern und wesentlichen Herrlichkeit des Kreuzes die nun einmal nothwendig gewordene Restauration der Welt an dasselbe geknüpft habe. Die Sünde ist also nicht so sehr ein wesentlich bestimmender oder gar nöthigender Grund für die Erniedrigung des Gottmenschen, als vielmehr nur eine Veranlassung zur größern Offenbarung der Herrlichkeit und Liebe Gottes. Daher sehen wir auch, daß Christus die Sünde selbst in ihrem vermeintlich höchsten Triumph zu ihrer eigenen Besiegung mitwirken läßt. Am Kreuze glaubte die Sünde zu triumphiren; aber der scheinbar unterliegende Christus setzte in demselben Augenblicke den größten Act der Anbetung und Verherrlichung Gottes, der nicht nur die Sünde aufwog, sondern aus dem Gifte ihres Stachels den kostbarsten Honig zog, indem er ihre Absicht ins Gegentheil umschlagen ließ und sie so tief demüthigte, wie es selbst die ewigen Strafen der Hölle nicht vermögen, und somit Gott einen Triumph bereitete, wie er ohne die Sünde nicht möglich gewesen wäre.

Wir haben also gar keinen Grund, die Incarnation überhaupt und selbst die Erniedrigung des Gottmenschen bis zum Tode des Kreuzes nur als ein durch den Zweck der Tilgung oder Ausgleichung der Sünde motivirtes Mittel gerechtfertigt zu denken.

Der Gottmensch kann überhaupt wegen seiner unendlichen Würde im Plane Gottes keine untergeordnete, secundäre Rolle spielen. Alles, was er ist und was er thut, kann nicht bloß um der Menschen oder um der Sünde willen da sein. In allem ist er wesentlich um seiner selbst willen und um Gottes willen gewollt. Und wenn er den Menschen geschenkt und für die Menschen hingegeben wird, dann werden die Menschen zugleich noch mehr sein Eigenthum als er das ihrige, und wie seine Hingabe ihnen zum Nutzen, so gereicht sie zu seiner Ehre und zur Verherrlichung seines

Vaters. Wie er und sein Wirken auf das Heil der Menschen und der ganzen Welt berechnet ist, so sind die Menschen und so ist die ganze Welt auf ihn als ihr Haupt und ihren König berechnet, der, indem er sie aus der Knechtschaft des Bösen befreit, eben dadurch sie zu seinem Reiche macht und mit sich seinem himmlischen Vater zu Füßen legt, damit Gott alles in allem sei¹.

In dem göttlichen Plane, dem die Incarnation eingegliedert ist, bildet sie selbst das erste und wesentlichste Glied, um das sich alles übrige concentriert und eben dadurch seine besondere Stellung und Bedeutung erhält.

Wenn man daher die Frage „*our Deus homo*“ nicht bloß nach der zunächst praktischen Seite faßt, in dem Sinne nämlich: wozu hatten wir den Gottmenschen und sein Leiden nötig? sondern wissenschaftlich nach ihrer ganzen Tragweite: was war der diesem unendlichen Werke entsprechende adäquate Zweck in den Augen Gottes? — dann müssen wir die Antwort in den geheimnißvollen Regionen einer durchaus übernatürlichen Ordnung suchen, in dem Plane der wunderbarsten Mittheilung und Verherrlichung Gottes; einer Ordnung, in die alsdann jede anderweitige Weltordnung als in die höhere und umfassendere aufgenommen wird. Die Antwort auf das *our Deus homo* ist dann zugleich eine Antwort auf die andere Frage: *our oder ad quid mundus*, welche Bestimmung erhält die Welt durch die Incarnation? — eine Frage, welche, obgleich gewöhnlich zu wenig in der Wissenschaft berücksichtigt, gleichwohl ebensosehr berechtigt ist als die erstere.

Auf beide Fragen kann nur Gott selbst uns Antwort geben, entweder ausdrücklich oder stillschweigend, letzteres dadurch, daß er uns das Mysterium der Incarnation offenbart und es unserer Betrachtung überläßt, zu ersehen, wozu er dieses Werk selbst, und wozu er die Welt in Beziehung auf dasselbe bestimmt habe. Aber die zweite Frage läßt sich nur durch die erste, nicht die erste durch die zweite lösen, da die Welt in letzter Instanz nicht der *finis Christi*, sondern Christus der *finis der Welt* ist; so unfruchtbar und einseitig das erste, so fruchtbar und lichtvoll ist das zweite Verfahren.

Nach diesem nämlich fassen wir Christus von vornherein wie als das Ziel so auch als den Anfang der Wege des Herrn in seiner Schöpfung. Wir erkennen dann, warum Gott von Anfang an eine übernatürliche Herrlichkeit über die ganze Schöpfung ausgegossen und namentlich dem

¹ *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei* (1 Cor. 3, 23).

Menschengeschlecht als einem solidarischen Körper in seinem Stammvater die Gnade mitgetheilt hat, im Hinblick nämlich auf den König, dessen Reich die ganze Welt und dessen Leib namentlich das Menschengeschlecht werden sollte. Wir erfassen den Ursprung und die Bosheit der Sünde in ihrer geheimnißvollen Tiefe; wir erfassen den Grund, weshalb Gott die Engel und durch die Engel den Menschen in seiner Gesamtheit fallen lassen konnte: weil er nämlich nicht nur den daraus entstehenden Schaden gedeckt wußte, sondern ihn zur allergrößten Offenbarung seiner Güte und Herrlichkeit benützen wollte.

So breitet das Mysterium des Gottmenschen die hellsten Lichtstrahlen nach allen Seiten aus über alle andern Mysterien, da alle zu ihm in Beziehung stehen; es breitet sie aus nicht nur über diejenigen, die nach seiner Verwirklichung in der Fülle der Zeiten aus ihm hervorflossen, sondern auch über diejenigen, welche Gott vorher im Hinblick auf dasselbe hervorgerufen oder zugelassen hatte. Wie der Knotenpunkt der ganzen übernatürlichen Weltordnung und ihrer Geschichte, so ist es auch trotz seiner Dunkelheit der Lichtkern, in dem und aus dem jene Ordnung bis in ihre tiefsten Abgründe hinein an der Hand des Glaubens verstanden wird.

Wie die Sonne in der Mitte der Planeten, so steht Christus inmitten der Creaturen als das Herz der Schöpfung, von dem Licht, Leben und Bewegung auf alle Glieder derselben ausströmt, und zu welchem alle hingravitiren, um in ihm und durch ihn in Gott zu ruhen. Dem Augenscheine nach und im praktischen Leben sehen wir die Sonne nur als eine zum Wohle der Erde bestimmte Hilfsquelle an, und so pflegen wir auch Christus aufzufassen als den uns von Gott gesandten Helfer und Befreier, als unsern Jesus, von welchem wir alles zu hoffen haben. Wie aber im Laufe der Zeit die Wissenschaft nachgewiesen hat, daß nicht die Erde die Sonne anzieht, sondern die Sonne die Erde: so muß die wissenschaftliche Theologie, um die ganze Bedeutung Christi zu erfassen, dazu vordringen, daß sie ihn als den Schwerpunkt der ganzen Weltordnung betrachtet und so den vollen Sinn des Wortes versteht: *traham omnia ad me ipsum*; daß sie ihn kennen lernt als den Christus, den Gefalbten *per excellentiam*, in dem sich die höchste Verbindung und der innigste Verkehr zwischen Gott und der Creatur concentrirt. Dieses Verständniß wird dann aber auch eminent praktisch, wenn wir namentlich das Priesterthum Christi nicht bloß als ein Amt, das er zu unsern Gunsten bei Gott ausübt, betrachten, vielmehr einsehen, daß wir uns eben an diesen hohen Priester anschließen müssen, um in ihm und durch ihn Gott die Ehre zu geben, welche er von seiner Schöpfung verlangt.

IV. Die Thätigkeit des Gottmenschen in der Durchführung seiner göttlichen Oekonomie.

§ 65. Das mystische Opfer Christi in seinem Wesen und namentlich in seiner latreutischen Bedeutung.

1. Die erhabenste Bestimmung des Gottmenschen ist die unendliche Verherrlichung Gottes, die er in sich selbst und in seinem mystischen Leibe vollziehen soll, und die Vollziehung derselben ist zugleich der Centralpunkt für seine übrige Wirkksamkeit. Durch diese Vollziehung erwirkt er nämlich den Menschen die Versöhnung und Begnadigung von Seiten Gottes, aber so, daß die versöhnten und begnadigten Menschen sich eben als seine lebendigen Glieder ihm in der Verherrlichung Gottes anschließen sollen.

Die vollkommenste und realste Verherrlichung Gottes besteht eingestandenermaßen im Opfer. Wenn also der Gottmensch die Verherrlichung Gottes in der realsten und vollkommensten Weise zur Ausführung bringen soll, so muß er Gott ein latreutisches Opfer von unendlichem Werthe darbringen.

Ich sage: ein latreutisches Opfer; denn das latreutische Opfer ist gerade das Opfer in seinem tiefsten Wesen und in seiner höchsten Bedeutung; alle übrigen Opfer sind in diesem enthalten, gründen sich darauf und ordnen sich demselben unter. Das latreutische Opfer leistet eben alles das, was durch die andern Opfer geleistet werden soll; nur um einzelne besondere Zwecke und Wirkungen, namentlich die Rückwirkung des Opfers auf den Opfernden, deutlicher zu symbolisiren, wurden bei den symbolischen Opfern verschiedene Arten und Formen eingeführt. Bei Christus gibt es nur eine Form der Opferung, und diese muß daher die latreutische sein.

Der latreutische Charakter des Opfers Christi wird gemeiniglich weniger betont. Selbst die Heilige Schrift stellt dasselbe gewöhnlich nur als ein propitiatorisches dar, aber offenbar in keinem andern Sinne, als in welchem sie den Dienst Gottes überhaupt gerne in seiner Beziehung auf die durch denselben zu erreichenden Güter darstellt. Wie der Dienst Gottes zwar der Creatur eine Belohnung von Gott vermittelt, aber darum doch nicht die Befeligung der Creatur, sondern die Verherrlichung Gottes der höchste Zweck des Gottesdienstes und der befeligten Creatur selbst ist: so ist auch das Opfer Christi zwar auf die Versöhnung und Begnadigung der Creatur berechnet, aber darum nicht minder zugleich als latreutisches um seiner selbst willen zur Verherrlichung Gottes gewollt, und müssen wir

gerade hierin sein tiefstes Wesen und seine erhabenste Bedeutung suchen. Ja wir glauben, daß eben der propitiatorische und impetratorische Charakter des Opfers Christi nur dann richtig gewürdigt werden kann, wenn der latreutische gehörig erwogen wird.

Wir haben also nachzuweisen, wie Christus als der Priester *per excellentiam* durch seinen geheimnißvollen Charakter in stand gesetzt ist, durch sein Opfer die Idee der unendlichen Verherrlichung Gottes in der realsten und vollkommensten Weise zu verwirklichen. Es wird sich ergeben, daß das Wesen und die Form seines Opfers ebenfalls durchaus übernatürlich und mythisch sind, trotzdem oder vielmehr gerade deshalb, weil sie die ideale Wirklichkeit alles dessen bieten, was das Opfer überhaupt, wie es schon die Vernunft eingibt, zu erreichen und darzustellen strebt.

Unter Opfer im weitesten Sinne des Wortes versteht man die Hingabe einer Sache an einen andern, um ihm unsere Liebe und Achtung zu bezeigen. Das ist im allgemeinen auch die Idee des Opfers, welches Gott dargebracht wird. Nur sollen wir Gott gegenüber als demjenigen, der unendlicher Liebe und Achtung würdig ist, und von dem wir überdies in unserem ganzen Wesen abhängig sind, nicht so sehr andere Dinge als vielmehr uns selbst zum Opfer bringen.

In diesem Sinne ist das Opfer auch in der Geisterwelt denkbar, und ist überhaupt jeder Act des Cultes gegen Gott ein Opfer, weil eine Anerkennung seiner unendlichen Würde und unserer Abhängigkeit von ihm.

Im engern Sinne versteht man aber unter Opfer einen ganz besondern Act des Cultes und der Hingabe an Gott. Das erste Merkmal dieses Actes besteht darin, daß zwischen dem Opfernden und seiner Gabe ein realer Unterschied stattfindet, kraft dessen man eben die Opferung als einen Ausdruck der Opfergefinnung auffassen kann. Bei dem geistigen Opfer ist der Unterschied zwischen der Opfergefinnung und der Opferung, als dem Ausdruck derselben, nur ein ideeller; denn die Liebe, wodurch die Creatur Gott anhängt, ist zugleich das Band, wodurch sie ihm selbst als sein Eigenthum angehört und unterworfen ist. Der reale Unterschied zwischen dem Opfernden und der Opfergabe kann nur in einem aus Geist und Leib zusammengesetzten Wesen bestehen, wo der Geist seine Liebe und Unterwürfigkeit gegen Gott an dem ihm angehörigen Leibe durch Hingabe desselben an Gott bethätigt; und wie an seinem eigenen Leibe, so kann der Mensch auch an allen mit ihm in Verbindung stehenden, ihm als ihrem Haupte untergeordneten, materiellen Wesen durch die Hingabe derselben an Gott seine Liebe und Unterwürfigkeit gegen Gott an den Tag legen.

Das zweite Merkmal des Opfers im engeren Sinne geht aus dem ersten hervor; es liegt darin, daß durch eine an dem Gegenstande vorzunehmende reale und sichtbare Veränderung die vollständige Hingabe desselben vom Menschen an Gott vollzogen und dargestellt wird. Je realer und geeigneter diese Veränderung ist, um die Hingabe des Gegenstandes von seiten des Menschen und dessen Besitznahme von seiten Gottes auszudrücken, desto vollkommener ist das Opfer in dieser Hinsicht.

Ueber die Nothwendigkeit und die Bedeutung der realen Veränderung der Opfergabe lassen sich viele Schwierigkeiten erheben. Folgende Bemerkungen dürften die Sache in einiges Licht stellen.

Zum allerwenigsten ist zur Opferung nothwendig die äußere Widmung der Sache an Gott und die wenigstens stillschweigend in der Widmung eingeschlossene Bitte um Annahme derselben. Das Opfer ist aber offenbar um so vollkommener, je realer durch die Opferhandlung die Hingabe an Gott ausgedrückt oder vollzogen wird.

Setzt man nun bei der Hingabe den Accent auf die Entäußerung der Gabe von seiten des Menschen zum Ausdruck seiner absoluten Unterwürfigkeit gegen Gott oder zur Sühne seiner Schuld, so besteht die passendste Veränderung der Opfergabe in der Zerstörung und Vernichtung derselben. Diese Vernichtung betrachtet man häufig bloß als zum Schuldopfer gehörig, bei welchem sie in der That wesentlich nothwendig ist; aber sie kann auch ohne Schuld aus dem lebendigen Gefühle des eigenen Nichts und aus überschwänglicher Liebe und Ehrfurcht gegen Gott hervorgehen und gehört darum auch zum latreutischen Opfer in seiner Vollkommenheit¹.

Setzt man hingegen den Accent auf die Hingabe der Sache an Gott, so muß die Veränderung der Opfergabe nicht so sehr in einer Vernichtung als vielmehr in einer Verklärung und Erhebung derselben bestehen; letztere geschieht durch das Feuer, welches die Opfergabe umwandelt und als Opferflamme gen Himmel aufsteigen läßt. Man könnte zwar sagen, das Feuer vernichte die Opfergabe noch mehr, als die Schlachtung es bereits gethan hat; aber dasselbe kommt hier eben nicht unter diesem Gesichtspunkte in Betracht, sondern nur insofern, als es das Schlachtopfer

¹ Nach der gewöhnlichen Definition der Theologen ist das latreutische Opfer eine *oblatio facta Deo ut Domino vitae et mortis*. Wie dieses dominium Gottes sich nicht erst auf unsere Sünde, sondern gerade auf unser Nichts Gott gegenüber gründet, so können wir auch ohne Sünde unsere Unterwerfung unter dasselbe durch ein eigentliches Vernichtungsopfer bezeugen.

vor einer schimpflichen Vernichtung durch Verwesung bewahrt und es in den edelsten Zustand versetzt, dessen es nach der Tödtung noch fähig ist¹.

So lange nun aber die Opfergabe nur eine äußere, dem Menschen gehörige Sache ist, bleibt die Bedeutung der Opferung eine bloß symbolische. Der Werth dieses äußern Opfers liegt eben nur in der Gesinnung, mit der es dargebracht wird, nicht auch in der Sache selbst, welche an sich keinen höhern Adel besitzt, kraft dessen ihre Darbringung Gott zum besondern Wohlgefallen gereichen könnte. Wenn dagegen der Mensch seinen eigenen Leib mit seinem leiblichen Leben Gott in dieser Weise darbringen könnte, so würde auch die Gabe an sich einen Werth haben, da der Leib und das leibliche Leben des Menschen durch die Verbindung mit der vernünftigen, Gott ebenbildlichen Seele, besonders wenn dieselbe zur Kindschafft Gottes erhoben worden ist, an der Würde derselben participirt; daher ermahnt uns ja auch der Apostel, daß wir unsern Leib als ein lebendiges, heiliges, unbeflecktes Opfer Gott darbringen sollen, während er alle thierischen Opfer als an sich ganz werthlos verwirft. Das sinnliche Opfer muß, um nicht bloß symbolische Bedeutung, sondern wirklich realen Werth zu haben, zugleich eine Opferung desjenigen sein, der es darbringt. Die *hostia* muß dem Opfernden nicht bloß gehören, sondern eins mit ihm sein, sowohl um durch diese Einheit geädelt zu werden, als auch um dem Opfernden eine reale Hingabe seiner selbst zu ermöglichen. Wo die Idee des Opfers vollkommen realisirt wird, müssen *hostia* und *offerens* in einer Person vereinigt sein, so daß einer und derselbe durch seine Gesinnung der *offerens*, und durch denjenigen Theil seines Wesens, welcher wirklich immolirt wird, die *hostia* ist.

Dies ist das dritte Moment in der Idee des eigentlichen Opfers.

Ohne Zweifel ist das Opfer in diesem Sinne der realste Ausdruck des Cultus. Es ist zwar nur eine Wirkung des innern Opfers und muß dasselbe nothwendig voraussetzen; aber darum ist es doch nicht bloßes Sinnbild, bloßer Reflex der innern Opfergesinnung, sondern die möglichst reale und concrete Vollziehung und Durchführung des innern Opfers.

Wenn nun alle drei angeführten Bedingungen beim Opfer zutreffen sollen, so kann kein bloßer Mensch ein solches darbringen. Das Opfer äußerer Dinge hat ja nur symbolischen Werth; das Opfer seiner selbst, seines eigenen Lebens, ist für den Menschen nicht angemessen und nicht ausführbar; denn erstens hat Gott ihm nicht das Verfügungsrecht über

¹ Ueber diese Bedeutung des Opferfeuers vgl. Scheeben, Dogm. III, § 270 ff.

Leib und Leben gegeben, und zweitens kann der Menſch durch die Vernichtung ſeines Lebens ſich zwar deſſelben entäußern, aber doch es nicht eigentlich an Gott hingeben; denn er vermag daſſelbe zwar zu vernichten, aber nicht in einem lebendigen Brandopfer für Gott aufgehen zu laſſen. Die Opferung ſeiner ſelbſt wäre eben nur ein Opfer des Todes; der Tod an ſich aber wäre nur ein Leiden reſp. eine Strafe für den Menſchen, nicht aber der vollkommenſte Cult des Gottes, der ein Gott der Lebendigen iſt und als ſolcher geehrt ſein will.

Das Opfer ſeiner höchſten Idee nach als die realſte und vollkommenſte Form des Cultus wird nur da verwirklicht, wo Gott den abſolut werthvollſten Cult von der Creatur erhält, wo nämlich der Opfernde von unendlicher Würde, die Opfergabe von unendlichem Werthe iſt. Der Gottmenſch, der durch die unendliche Würde ſeiner Perſon auch ſeiner menſchlichen Seele und ihrer Opfergeſinnung eine unendliche Würde und ſeinem Leibe und Blute einen unendlichen Werth verlieh, er hat auch die Macht, ſein Leben abzulegen und es wieder zu nehmen und in der Wiederaufnahme ſeines Leibes ihn durch das Feuer des Heiligen Geiſtes zu verklären, an Gott hinzugeben und zu einem Tempel der göttlichen Herrlichkeit zu machen.

Wie beim Opfer Chriſti der erſte Act des latreutiſchen Opfers, die Vernichtung des Lebens, eintritt, brauchen wir nicht näher zu erklären; deſto mehr müſſen wir hervorheben, daß ſeine Auferſtehung und Himmelfahrt in myſtiſch realer Weiſe wirklich das leiſten, was bei dem Thieropfer durch die Verbrennung der *victima*, des Opferleiſches, ſymboliſirt wird. Die Auferſtehung und Verklärung Chriſti ſagt man zwar häufig nur als eine Frucht des Kreuzesopfers Chriſti auf. Das iſt ſie in der That, aber nicht das allein; ſie iſt zugleich die Fortſetzung und Vollendung des erſten Actes. Nach der Lehre des Apoſtels war die Hineintragung des Blutes der Opfethiere in das Allerheiligſte, wodurch daſſelbe Gott angeeignet wurde, ein Typus von der Function Chriſti im Himmel, wodurch er ſeinen Leib und ſein Blut beſtändig Gott aneignet und darbringt. Nun ſind aber Auferſtehung und Verklärung eben diejenigen Acte, wodurch das Schlachtopfer von Golgatha in dieſen realen und immerwährenden Beſitz Gottes übergang. Die Gluth der Gottheit, welche das geſchlachtete Lamm neubelebte und ſeine Sterblichkeit verſchlhend es in ſich aufnahm und verwandelte, ließ es als Brandopfer in lieblichem Wohlgeruche zu Gott aufſteigen, um es in Gott gleichſam aufgehen zu machen¹.

¹ . . . eadem ſubſtantia corporis in coeleſtem mutabitur qualitatem, quod ignis in ſacrificio ſignificabat, velut absorbens mortem in victoriam (S. Auguſt.,

Das ganze Leben Christi ist folglich wesentlich nach der Idee Gottes in seinen erhabenen Opfercult aufgenommen. Durch den Eintritt in die menschliche Natur machte er den Gegenstand sich zu eigen, den er opfern sollte, und verlieh ihm durch die Verbindung mit seiner Person einen unendlichen Werth; durch sein Leiden und seinen Tod, die er übrigens während der ganzen irdischen Laufbahn schon im Auge hatte, vollzog er die Immolation desselben; durch seine Auferstehung und Verklärung machte er ihn zum Brandopfer, und durch seine Himmelfahrt übertrug er ihn in den Himmel vor das Angesicht des Vaters, damit er als das ewige Pfand des vollkommensten Cultes demselben angehöre.

2. Das Opfer Christi ist jedoch nicht ein bloß persönliches, sondern ein wahrhaft priesterliches Opfer; es ist das Opfer des Hauptes des ganzen Menschengeschlechtes und des gebornen Mittlers zwischen Gott und den Menschen.

Der Priester ist eben ein von der Gesamtheit deputirter oder von Gott selbst bestellter Opferer, der im Namen der Gesamtheit Gott das Opfer darbringen und durch dasselbe zwischen sie und Gott in die Mitte tretend an Gott den Cult der Gesamtheit und von Gott an jene die Früchte des Opfers übermitteln soll. Wie aber der Priester die Gesamtheit vertreten und, um sie zu vertreten, zu ihr gehören und aus ihr hervorgehen muß: so muß auch die Opfergabe ihm von der Gesamtheit dargeboten werden; und wie der Priester in seinem Opfer wenigstens symbolisch sich selbst opfert, so muß auch die Gesamtheit durch ihre Theilnahme an seinem Opfer die Opferung ihrer selbst darstellen.

Contra Faustum l. 22, c. 17). — Tunc immolavit solemnem hostiam, cum se aeterno Patri per glorificatae carnis materiam in coelo exhibuit (*S. Greg. M., In l. 1 Reg. c. 1*). Das Opfer Christi in seiner Totalität ist darum wesentlich ein sacrificium paschale, oder sacrificium transitus sc. ad Deum, wie der hl. Bernardus das so schön erklärt: Resurrectio, transitus et transmigratio. Christus enim non recidit hodie, sed resurrexit: non rediit, sed transit; transmigravit, non remeavit. Denique et ipsum, quod celebramus, Pascha, transitus, non reditus interpretatur: et Gallilaea, ubi videndus nobis promittitur, qui resurrexit, non remeationem sonat, sed transmigrationem. Si post consummationem crucis in nostram hanc mortalitatem et vitae praesentis aerumnas Christus Dominus revixisset, ego eum non transisse dicerem, sed rediisse, non transmigrasse in sublimius aliquid, sed ad statum remeasse priorem. Nunc autem, quia transit in novitatem vitae, nos quoque invitat ad transitum, vocat in Galilaeam. Propterea aliquid, quod mortuus est peccato, mortuus est semel, quia quod iam vivit, *vivit non carni, sed Deo* (Serm. de resurrectione). Das Absterben des eigenen Lebens und der Uebergang zum Leben in Gott und für Gott bildet überhaupt den idealen Gehalt des Opfers.

Alles dieses geschieht in unendlich erhabener Weise im Opfer Christi. Christus ist, wie wir früher gesehen, als Haupt des Menschengeschlechtes wahrhaft Vertreter aller seiner Glieder im Culte Gottes und soll daher auch als Haupt aller seiner Glieder im Namen des Menschengeschlechtes zunächst und weiterhin im Namen des ganzen Universums sein Opfer Gott darbringen.

Wie er dadurch, daß er aus dem Schoße des Menschengeschlechtes die menschliche Natur annahm, der Vertreter des Geschlechtes geworden, so hat er eben damit auch aus dem Schoße des Geschlechtes den Leib und das Blut angenommen, welche er Gott opfern sollte. Das Fleisch und Blut, welches er immolirte und vom Feuer des Heiligen Geistes verkürrt an Gott übergab, war zugleich unser Fleisch und Blut; und deshalb brachte nicht nur Christus selbst, sondern es brachte auch in seinem Fleische und Blute das ganze Menschengeschlecht Gott das Pfand eines unendlichen Cultes dar ¹.

Weiterhin kann und soll nun aber nicht bloß das Menschengeschlecht Christus in dessen eigenem Leibe Gott zum Opfer darbringen, sondern umgekehrt kann und soll auch Christus wie an sich selbst als dem Haupte so ebenfalls an seinem ganzen mystischen Leibe das Opfer seiner selbst vollziehen; sein ganzer mystischer Leib soll durch seine Kraft und nach dem Vorbilde seines realen Leibes geopfert werden. Wie sein Opfer überhaupt keine bloß symbolische, sondern eine durchaus reale Bedeutung hat, so muß es auch als

¹ *Crucifixi itaque cum eo fuimus, quo tempore caro eius crucifixæ est, quæ universam quodammodo in se naturam continebat, sicut etiam in Adam, quando is maledictionem incurrit, natura universa maledictionis morbum incurrit* (Cyr. Alex., Com. in Rom. 6, 6 apud Emm. Mai bibl. PP. tom. 3, p. 13; ibid. pt. 2, p. 11). *Cruz Christi sacramentum veri et prænunciati habet altaris, ubi per hostiam salutarem naturæ humanæ celebraretur oblatio* (S. Leo M., Serm. 4 de pass. Dom.). Noch deutlicher der hl. Augustinus (In Psalm. 129): *Sacerdos noster a nobis accepit, quod pro nobis offerret. Accepit enim a nobis carnem, in ipsa carne victima factus est, holocaustum factus est, sacrificium factus est. In passione sacrificium factus est; in resurrectione innovavit illud, quod occisum est, et tamquam primitias tuas dedit Deo, et ait tibi: consecrata sunt iam omnia tua, quando tales primitiæ tuæ de te datæ sunt Deo.* — Nicht weniger treffend der Dionys Ferrandus (Ep. ad Anat. n. 4): *Oportebat namque eum sicuti sacerdotem, quod pro nobis offerret, a nobis accipere. Si autem non accepit ex Maria carnis materiam, non accepit a nobis, quod posset offerre pro nobis. Et quomodo fungi potuit sempiterni munere sacerdotis? Sacerdoti nostro oportuit nos immolandum Dei victimam dare: Filius autem Dei Patris unigenitus in carne mortali sacerdos noster effectus, non aurum, non argentum, non hircorum sanguinem, sed corpus obtulit proprium. Victima ergo nostra, corpus est eius: et si corpus eius accepit, a nobis itaque corpus accepit, et hoc tunc accepit, quando eum sancta Maria concepit.*

Opfer der Gesamtheit nicht bloß dasjenige darstellen, was eigentlich an dieser zur Ehre Gottes geschehen könnte und sollte, sondern es muß das wirkfame Ideal sein für die reale Opferung, die wirklich an der Gesamtheit vollzogen werden soll.

Darum setzt Christus die Immolation und Verklärung seines realen Leibes an seinem mystischen Leibe fort. Durch ihre Verbindung mit ihm erlangen die Leiber seiner Glieder ebenfalls eine höhere, mystische Weihe; sie erlangen dadurch ferner insofern eine Freiheit vom Tode, als sie denselben nicht so sehr wie eine Naturnothwendigkeit oder Strafe dulden, sondern ihn vielmehr nach dem Beispiele ihres Hauptes zur Ehre Gottes auf sich nehmen. Die Leiber der Glieder Christi haben ferner wesentlich die Bestimmung, gleich seinem eigenen Leibe vom Tode auferweckt und, von dem Feuer seiner Glorie verklärt, durch ihn ewig dem Angesichte Gottes vorgestellt zu werden.

In diesem Sinne will der Apostel das, was am Leiden Christi noch mangelt, an seinem eigenen Leibe erfüllen; in diesem Sinne leidet und opfert Christus in allen Gläubigen, die ihre Leiden in seinem Geiste tragen, besonders in den Märtyrern, die in der Form und im Grunde ihres Leidens und Sterbens ihrem Haupte am meisten ähnlich sind. Durch die in allen Abtötungen, Leiden und Mühseligkeiten dieses Lebens sich vollziehende und im Tode abschließende Immolation ihres Leibes und irdischen Lebens, die an den Gliedern Christi im Geiste und in der Kraft Christi vor sich geht, werden dieselben vorbereitet, um mit Christus in ihren verklärten Leibern als dufendes Brandopfer vor Gott hinzutreten und von ihm aufgenommen zu werden. Nach der allgemeinen Auferstehung wird sodann der ganze Christus, das Haupt und der Leib, in alle Ewigkeit für Gott das vollkommenste holocaustum sein, indem er nicht nur in seinem persönlichen Wesen nach Seele und Leib, sondern auch in seinem ganzen mystischen Leibe ein wahrhaft universales und totales Brandopfer durch das alles verklärende Feuer des Heiligen Geistes Gott darstellen wird¹.

¹ Mit sichtbarer Vorliebe hat der hl. Augustinus diesen Gedanken behandelt. Besonders in seinem Commentar zu den Psalmen kommt er öfter darauf zurück. Wir führen mehrere der schönsten Stellen an. *Introibo in domum tuam in holocaustis. Quid est holocaustum? Totum incensum, sed igne divino. Holocaustum enim dicitur sacrificium, cum totum accenditur. Alias sunt partes sacrificiorum, aliud holocaustum: quando totum ardet et totum consumitur igne divino, holocaustum dicitur, quando pars, sacrificium. Omne quidem holocaustum sacrificium, sed non omne sacrificium holocaustum. Holocausta enim promittit, corpus Christi loquitur, unitas Christi loquitur: Introibo in domum tuam in*

Er ist unterdessen vorausgegangen als der Erstling dieses großartigen Brandopfers, als die erste Gabe, die unsere Natur und die ganze Welt Gott hingibt und zum Himmel hinauffendet. „Als eine Erstlingsgabe von unserer Masse“, sagt der hl. Cyrillus, „wurde er Gott und dem Vater dargebracht, da er der Erstgeborne aus den Todten geworden und als der Erstling der Auferstehung aller in den Himmel aufstieg; er wurde aber dargebracht aus allen und für alle, damit er alle belebte und wie das erste Bündel aus der Fenne Gott und dem Vater geopfert würde.“¹

holocaustis. Totum meum consumit ignis tuus, nihil mei remaneat mihi, totum sit tibi. Hoc autem erit in resurrectione mortuorum; quando et corruptibile hoc induetur incorruptione, et mortale hoc induetur immortalitate; tunc fiet, quod scriptum est: Absorpta est mors in victoriam. Victoria quasi ignis divinus est; cum absorbet et mortem nostram, holocaustum est. Non remanet mortale aliquid in carne, non remanet culpabile aliquid in spiritu, totum ex mortali vita consumetur, ut in aeterna vita consummetur (ut a morte servemur in vitam). Erunt ergo illa holocausta (in Psalm. 65). — Oblationes et holocaustomata. Quae sunt holocaustomata? Totum igne consumptum. Quando totum pecus imponebatur arae Dei igne consumendum, holocaustum dicebatur. Totos nos divinus ignis absumat, et fervor ille totos arripiat. Quis fervor? Neque est, qui se abscondat a calore eius. Quis fervor? De quo dicit Apostolus: Spiritu ferventes. Non tantum anima nostra absumatur ab igne illo divino sapientiae, sed et corpus nostrum, ut mereamur ibi immortalitatem. Sic levetur holocaustum, ut absorbeatur mors in victoriam (in Psalm. 52). — Et tibi reddetur votum in Ierusalem. Hic vovemus, et bonum est, ut ibi reddamus. Ibi enim erimus toti, id est integri in resurrectione iustorum, ibi reddatur votum totum nostrum. Non sola anima, sed etiam ipsa caro, iam non corruptibilis, quia non iam in Babylonia, sed etiam in corpus caeleste immutatum etc. Cum fuerit mors absorpta in victoriam. Modo cum morte quanta contendimus? Inde sunt enim delectationes carnales, quae nobis etiam illicita multa suggerunt etc. Reddam votum meum; quod votum? Quasi holocaustum. Holocaustum enim tunc dicitur, quando ignis totum absumit. Arripiat ergo nos ignis, ignis divinus in Ierusalem. Incipiamus ardere charitate, donec totum mortale consumatur, et quod contra nos fuerit, eat in sacrificium Domino (in Psalm. 64). — Ganz übereinstimmend der hl. Gregor b. Gr. (In Ex. hom. 22): Sancta Ecclesia duas habet vitas, unam quam temporaliter ducit, aliam quam in aeternum recipit. Atque in utraque vita offert sacrificium. Hic videlicet sacrificium compunctionis, et illic sacrificium laudis. De hoc sacrificio dicitur: Sacrificium Deo spiritus contribulatus; de illo autem scriptum est: Tunc acceptabilis sacrificium iustitiae, oblationes et holocausta. De quo rursus ait: Ut cantet tibi gloria mea et non compungar. In utroque autem sacrificio carnes offeruntur: quia hic oblatio carnis est maceratio corporis: ibi oblatio carnis est in laude Dei gloria resurrectionis. Tunc quippe illic quasi in holocaustum offeretur caro, quando in aeterna incorruptione permutata, nil contradictionis, nil mortalitatis habuerit: quia, tota simul amoris eius ignibus accensa, in laude sine fine permanebit.

¹ L. 4 in Evang. Io. p. 355.

Gerade deshalb, weil aus allen und im Namen aller, wird der Erstling auch für alle dargebracht, so zwar, daß das Opfer, welches Gott in allen übrigen dargebracht werden soll, in ihm verpfändet ist.

Die Opferung des Fleisches Christi ist nämlich für Gott ein Pfand, daß alles Fleisch ihm werde geopfert werden. „Weshalb“, fragt der hl. Augustinus¹, die Worte Jobs „Alles Fleisch wird zu dir kommen“ erklärend, „weshalb wird alles Fleisch zu Gott kommen? Weil er Fleisch angenommen. Wohin wird alles Fleisch kommen? Der Erstling hat es hergenommen aus dem jungfräulichen Schoße; nach Aufnahme des Erstlings wird das übrige folgen, damit das Brandopfer voll werde.“

3. Umgekehrt ist das von Gott angenommene Opfer des Erstlings der Menschheit auch für diese selbst ein Pfand, daß Gott sie mit ihrem Haupte zum wohlgefälligen Opfer annehmen, sie dem Haupte gleichförmig machen werde in dem ganzen Stadium der Opferung desselben von der Menschwerdung an bis zur Himmelfahrt. Somit wird das Opfer Christi das reale Pfand oder der reale Kaufpreis für alle die übernatürlichen Güter, durch welche die Menschheit dem Gottmenschen ähnlich und zum Opfer Gottes eingeweiht wird. Es erkaufte ihr zunächst die Nachlassung der Schuld, die sie vor Gott mißfällig und unwürdig machte, vor seinem Angesichte zu erscheinen. Es erkaufte ihr ferner die Gnade, durch die sie zum Schlachtopfer geheiligt wird, die Kraft, durch die sie, um für Gott zu leben, den Tod in allen seinen Formen besiegt, das Recht, nach dem Tode des Leibes denselben wieder auferweckt und mit der Seele von der Herrlichkeit Gottes erfüllt zu sehen, und endlich die Anwartschaft darauf, in dieser verklärten Gestalt Gott ewig im Himmel zu preisen.

Alles das aber, was den Menschen so zum wohlgefälligen Opfer vor Gott macht, ist zugleich seine eigene höchste Ehre und sein größtes Glück. Die Nachlassung der Sünde und die Heiligung mit allen ihren Folgen ist daher auch als eine Retribution zu betrachten, welche Gott dem Menschengeschlechte für das ihm dargebrachte Opfer Christi zurückgibt. Durch die Annahme des Erstlingsopfers wird Gott verbindlich gemacht, das Geschlecht ebenfalls in Huld und Gnade aufzunehmen, den Fluch der Schuld von ihm abzuwälzen und es zu segnen mit allem geistlichen Segen².

¹ In Psalm. 64, n. 5: *Ad te, inquit, omnis caro veniet. Quare ad illum omnis caro veniet? Quia carnem assumpsit. Quo omnis caro veniet? Tulit inde primitias de utero virginali; assumptis primitiis caetera consequentur, ut holocaustum compleatur.*

² S. Chrysost., Hom. de ascens. ad coelum II, 450: *Et quod de campis accidit spicarum plenius, ubi quis ex paucis spicis collectis parvum manipulum*

Damit wird das latrentiſche Brandopfer Chriſti in ſeiner Rückwirkung auf das menſchliche Geſchlecht zunächſt Sühnopfer: es wirkt die Aufhebung der Schuld und die Verſöhnung des Menſchen mit Gott. Denn das Brandopfer enthält eben deſhalb, weil es die vollkommene Hingabe an Gott involviret, alles, was zur Erſtattung der geraubten Ehre und damit zur Ausgleichung der Schuld nothwendig iſt. Das Brandopfer Chriſti aber wirkt wegen ſeines unendlichen Werthes die Verſöhnung nicht bloß bittweiſe, ſondern auf dem Wege der Gerechtigkeit durch reale und äquivalente Genugthuung, und bleibt deſhalb in ſeiner ewigen Fortdauer vor den Augen Gottes wie die Bürgſchaft ſo auch der Dank für die bewilligte Nachlaſſung.

Ebenſo iſt das latrentiſche Opfer Chriſti in ſeiner Rückwirkung auf die Creatur ein impetratoriſches Opfer von unendlicher Kraft: es erwirkt uns alle übernatürlichen Güter göttlicher Gnade und Herrlichkeit, ja den Beſitz Gottes ſelbſt, worauf wir, ſelbſt ohne die Sünde, von Natur keinen Anſpruch erheben konnten. Da aber das latrentiſche Opfer Chriſti eine reale Hingabe von unendlichem Werthe iſt, ſo iſt es auch in ſeiner impetratoriſchen Kraft keine bloße Bitte, kein bloßer Ausdruck eines Wunſches, ſondern eine auf Hingabe eines realen, äquivalenten Werthes beruhende Forderung, ein wahres Verdienſt, und in ſeiner ewigen Fortdauer wie die ſicherſte Bürgſchaft für den fortdauernden Beſitz jener Güter, ſo auch der gleichwiegende Dank für den Empfang derſelben.

So entſpricht Chriſtus in ſeinem Opfer der Idee der erhabenſten Mittlerſchaft zwiſchen Gott und den Menſchen. Wie er ſchon durch ſein Doppelweſen Gott und die Menſchen in die innigſte Verbindung bringt, ſo beſiegelt er in ſeinem Opfer den geheimnißvollen Bund, den Gott mit

conſolens eumque Deo offerens paucitate illa toti arvo benedicit: ita Chriſtus fecit, qui per unam illam carnem atque primitias totum genus noſtrum benedicendum curavit. Sed cur non totam naturam obtulit? Eo quod non ſit hoc offerre primitias, ſi totum quis offerat; at ſi parvum aliquid quis offerat, per parvum totum benedicendum curat. Atqui ſi primitiae, dicit quapiam, eſſent, primum ipſum hominem procreatum offerri oportuit: primitiae enim ſunt, quae primum tolluntur et primum germinant. Non ſunt primitiae cenſendae, chariſſime, ſi primum fructum obtulerimus exilem et evaneſcentem, ſed ſi probum atque perfectum offeramus. Quoniam igitur fructus ille peccato obnoxius erat, ideo non eſt oblatus, etiamſi primus eſſet. At hic a peccato liber erat, ideoque oblatus eſt, licet poſterius extiterit. Hae enim ſunt primitiae. Obtulit ergo primitias naturae noſtrae, atque ita donum admiratus eſt Pater; atque propter dignitatem offerentis puritatemque muneris oblatus quaſi propriis manibus illud accepit, ſibiſque proximum conſtituit dicens: ſede a dextris meis.

der Menschheit schließen will: er sichert den Menschen die reichste Huld und Gnade Gottes, ohne daß die Schuld eine Scheidewand zwischen Gott und ihnen übrig ließe, oder die Natur wegen ihrer Dürftigkeit an dem Anspruche auf eine so wunderbare Freundschaft zu verzweifeln brauchte; aber ebenso sichert er Gott den unendlichen Dank, welchen der Mensch für so große Liebe ihm schuldet, und vereinigt die von ihm erkaufte Menschheit mit sich zu einem ewigen Brandopfer, welches den höchsten Zweck der Schöpfung, die vollkommene Verherrlichung Gottes, im vollsten Maße verwirklicht.

4. Beschränkt man die Bedeutung des Opfers Christi nicht auf die Versöhnung, sieht man darin vielmehr überhaupt die Schließung eines unaussprechlich innigen Bundes zwischen Gott und der Menschheit, sowie den erhabensten lateinischen Cult, den Gott empfangen soll, und folglich die erhabenste That, durch welche die Creatur Gott entgegenkommt: so muß es ganz natürlich erscheinen, diesem Opfer weiterhin die universalste Bedeutung für die ganze Schöpfung beizulegen, nicht nur für die materielle Schöpfung, die gleichsam der erweiterte Körper des Menschen ist, sondern auch für die Geisterwelt. Oder was ist natürlicher als diesen höchsten Opferact, der sich im Herzen der ganzen Schöpfung vollzieht und der den höchsten Zweck derselben erfüllt, auch im Namen der Gesamtschöpfung gesetzt und die letztere in ihrer Totalität an demselben theilhaftig zu denken? Es verlangt dies ebenso sehr die Würde Christi als des Hauptes aller himmlischen Mächte, wie auch die Ehre der Engel selbst, welche sonst an der erhabensten Huldigung, die Gott dargebracht wird, nicht theilhaftig wären. Man könnte sogar folgerichtig annehmen, daß das Opfer Christi auch ein universales Bundesopfer für die ganze Creatur sei, indem es die Engel zwar nicht nach der Sünde mit Gott versöhnt, wohl aber als das von Anbeginn geschlachtete Lamm vor den Augen Gottes stehend auch ihnen die übernatürliche Gnade verdient und gesichert hat. In dem Streite über die unbefleckte Empfängniß Mariä betrachtete man es beiderseits als eine besondere Glorie der allerseligsten Jungfrau und ihres Sohnes, daß die Gnade ihr eben durch die Verdienste des letztern zu theil geworden sei; warum sollte man den Engeln diesen Vorzug und Christus diese Ehre in Bezug auf die Engel absprechen? Ohne diese für sie selbst so ehrenvolle Abhängigkeit vom Opfer Christi gehörten die Engel auch nicht in so ganz vollem Sinne zu seinem Reiche, namentlich nicht zu dem Reiche, welches sich Christus durch sein Blut erkaufte hat, da doch dieses Blut, wie es an sich hinreichend war, die ganze Welt zu erkaufen, so auch in seiner Wirk-

samkeit sich doch wohl schwerlich bloß auf den niedern Theil der Welt beschränkt haben dürfte.

5. Wir haben mehrere Male angedeutet, daß das Opfer Christi, in seinem tiefsten Wesen erfaßt, betrachtet werden könne und müsse als der vollendete Erguß und die erhabenste äußere Darstellung der ewigen Liebe, welche Christus als Sohn Gottes zum Vater trägt, und wir finden das angedeutet in den Worten des Heilandes: „Damit die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe, so kommt, laßt uns gehen.“ Wir glauben, diesen Gedanken in folgender Weise erweitern und dadurch das Opfer Christi, und zwar gerade in der Form, in welcher es stattgefunden hat, nämlich in der Form der vollständigsten Blutvergießung, als den passendsten Ausdruck der trinitarischen Verhältnisse und als das schönste Behiel ihrer Ausdehnung nach außen darstellen zu können.

In der Gottheit ergießt sich die Wechselliebe des Sohnes und des Vaters in der Production des aus ihrem gemeinschaftlichen Wesen fließenden Heiligen Geistes, dem sie sich wechselseitig als das Pfand ihrer unendlichen Liebe schenken. Um nun diese seine unendlich vollkommene Hingabe an den Vater auch in der menschlichen Natur würdig darzustellen, wollte Christus aus seinem Herzen sein ganzes Blut bis auf den letzten Tropfen ausgießen, jenes Blut, durch welches der Heilige Geist seine gebenedeite Menschheit belebte und das, von der himmlischen Lieblichkeit desselben durchwehet, mit angenehmem Wohlgeruche zu Gott aufstieg. Der Heilige Geist selbst wird darum auch gleichsam als der Vermittler dieses Opfers dargestellt, als derjenige nämlich, welcher als der *amor sacerdos* den Gottmenschen zu seinem Opfer treibt und das Opfer selbst vor den Vater bringt, indem er es mit der ewigen Liebeshuldigung, die er selbst ist, vereinigt.

Wie aber der Heilige Geist zugleich auch aus der Liebe des Vaters zum Sohne hervorgeht und durch den Sohn über die ganze Welt ausgegossen werden soll, so war nichts angemessener, als daß der Sohn in seiner Menschheit als das Haupt aller Creaturen in der Ausgießung seines Blutes auch diese Ausgießung des Heiligen Geistes darstellte und bewirkte, und daß die erstere das reale Sacrament (= wirksame Zeichen) der letztern würde. Denn die Ausgießung des Herzblutes Christi ist das realste Pfand, daß er und sein Vater in ihrem eigenen Geiste uns gleichsam das innerste Mark ihrer Gottheit mittheilen werden. Auch ist das Blut mit seiner zugleich reinigenden, erwärmenden und belebenden Kraft ein Bild der entsprechenden Wirkungen des Heiligen Geistes. Und endlich wird aus dem Herzblute Christi durch die Kraft des in ihm wohnenden Heiligen Geistes

der mystische Leib, die Braut des Gottmenschen gebildet, wie aus dem göttlichen Herzen des Vaters und des Sohnes ihr Geist und bräutlicher Mitgenosse hervorsprießt¹. So ist denn das Herzblut Christi das Band zwischen Gott und der Welt, welches Himmel und Erde miteinander verknüpft, wie in der Trinität der Heilige Geist, als Ausfluß der Wechselfingabe des Vaters und des Sohnes, das ewige Band ist, welches diese beiden Personen untereinander und mit der Creatur verbindet.

Die Idee des Opfers Christi treibt also mit ihren tiefsten Wurzeln bis in die Abgründe der Trinität hinein. Wie die Menschwerdung selbst die Fortsetzung und Weiterführung der ewigen Zeugung sein sollte und nur unter diesem Gesichtspunkte ganz verstanden wird, so sollte die opfernde Hingabe des Gottmenschen der vollkommenste Ausdruck jener göttlichen Liebe sein, die er als Gott in der Expiration und Ausgießung des Heiligen Geistes bethätigt².

¹ Der Parallelismus und die innige Verwandtschaft zwischen der Ausgießung des Blutes Christi und der des Heiligen Geistes ließe sich allein schon mit Stellen der Heiligen Schrift sehr weit ausführen. Man beachte nur folgende Momente. *Sanguinis effusionem melius clamantem quam Abel* (Hebr. 12, 14) — *Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus* (Rom. 8, 26); *sanguis foederis et testamenti (saepe)* — *Spiritus pignus haereditatis* (Eph. 1, 14); *electis advenis in sanctificationem Spiritus . . . et aspersionem sanguinis Iesu Christi* (1 Petr. 1, 2) — *signati estis Spiritu promissionis sancto* (Eph. 1, 13); *sanguis meus vere est potus* (Io. 6, 56) — *omnes in uno Spiritu potati sumus* (1 Cor. 12, 13); *qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi* (Eph. 2, 13) — *per ipsum habemus accessum ambo in uno Spiritu ad Patrem* (ibid. v. 18), *in quo et vos coaedificamini in habitaculum Dei in Spiritu* (ibid. v. 22); *omnia paene in sanguine mundantur* (Hebr. 9, 22), *laverunt stolas suas in sanguine Agni* (Apoc. 22, 14), *quanto magis sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis* (Hebr. 9, 14) — *sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis . . . in Spiritu Dei nostri* (1 Cor. 6, 11) u. s. w. Das Blut Christi ist auch eben das Blut des Lammes; Christus ist aber wiederum das Lamm Gottes per excellentiam, das sanfte, reine, überaus Liebliche und Gott wohlgefällige Lamm, weil in ihm der Heilige Geist wohnt, der wegen derselben Eigenschaften durch die Taube symbolisirt wird und unter der Gestalt der Taube über ihn herabkam, um ihn als das Lamm Gottes der Welt zu zeigen. Die göttliche Taube haucht dem Blute des Lammes jene wunderbare Lieblichkeit und Kostbarkeit ein, durch welche es zum Gnade und Frieden bringenden Balsam wird. — Man sieht, die Symbolik der Heiligen Schrift bleibt sich immer gleich und ist die prägnanteste und consequenteste Darstellung der tiefsten und reichsten Ideen.

² Wenn wir hier eine praktische Bemerkung anknüpfen dürfen, so möchten wir sagen, die Andacht zum heiligsten Herzen Jesu, als dem Altare der göttlichen Liebe, stehe in der innigsten Verbindung mit der Andacht zum Heiligen Geiste, als dem göttlichen Repräsentanten jener Liebe, und werde deshalb naturgemäß dahin führen,

§ 66. Das Myſterium der Freiheit im Opfer und Verdienſte Chriſti.

Einige Theologen oder vielmehr Philoſophen der Neuzeit haben geglaubt, um die Verdienſtlichkeit des Opfers Chriſti begreiflich zu machen, in ſeinem Willen Wahlfreiheit zwiſchen Gutem und Böſem annehmen zu müſſen. Freilich wenn das Verdienſt Chriſti darin beſtanden hätte, daß er die Gegenprobe zur Probe Adams machen ſollte, indem er ſich frei für Gott entſchied, wie Adam ſich gegen Gott entſchieden hatte, dann wäre eine ſolche Freiheit nothwendig geweſen; aber dann hätte Chriſtus auch bloßer Menſch, nicht Gottmenſch ſein müſſen. Wenn der Gottmenſch uns erlöſen ſollte, ſo durfte er eben nicht zwiſchen Gut und Böſe wählen können. In der That ſollte der Gottmenſch auch nicht eine eigentliche Gegenprobe beſtehen; er ſollte vielmehr die Wirkung der Fehlprobe Adams, nämlich die Verletzung der Ehre Gottes, aufheben und die dadurch bewirkte Gnade verdienen und zurüchbringen. Dazu bedurfte es zwar gleichfalls einer freien Thätigkeit des Gottmenſchen, aber nicht der Wahl zwiſchen Gut und Böſe; es bedurfte einer Freiheit, die auf dem Grunde abſoluter Heiligkeit ruhte; denn nur dadurch konnte ihre Bethätigung einen unendlichen Werth erlangen, wie er zur Genugthuung für die Sünde und zum Verdienſte der Gnade nothwendig war.

Man kann noch weiter gehen und behaupten, die Freiheit, auf die ſich das Verdienſt Chriſti ſtützte, mußte die Freiheit nicht eines viator, ſondern eines comprehensor ſein, mit andern Worten, Chriſtus konnte nur inſofern für uns verdienen, als er für ſich nicht bloß im Zuſtande der Gnade, ſondern in dem der Herrlichkeit war. Die Theologen ſehen in der *visio beatifica Christi* eine große Schwierigkeit für die Verdienſtlichkeit der Thätigkeit Chriſti, und halten die Vereinbarung beider für ein ſehr dunkles Myſterium. Wir meinen, es ſei ein zwar ſehr erhabenes, aber eben in ſeiner Erhabenheit lichtvolles Myſterium.

Wenn man für ſich ſelbſt verdienen ſoll, ſo muß dabei natürlich vorausgeſetzt werden, daß man das, was man verdient, noch nicht habe;

daß auch die letztere mehr gepflegt werde, als es biſher der Fall war. Das Bedürfniß einer ſolchen Andacht wird bereits vielfach gefühlt, und wir hoffen zu Gott, daß er ſelbſt durch eine gnädige Fügung dem kalten, frivolten Geiſte unſerer Zeit gegenüber ſie ebenſo ins Leben rufen werde, wie er vor zwei Jahrhunderten dem ſtarren, herzloſen Janſenismus gegenüber die Verehrung des heiligſten Herzens ſeines Sohnes angeregt hat.

durch das Verdienst soll man sich dasselbe ja erst erwerben. Man muß also erst auf dem Wege nach dem zu verdienenden Gute oder in statu viatoris sein; und in dieser Lage sind wir zeitlebens in Bezug auf unsere himmlische Herrlichkeit. Christus hingegen war vom ersten Augenblicke seiner Empfängniß an auch als Mensch im Schoße Gottes als dessen natürlicher Sohn und mußte daher auch in seiner Menschheit durch unmittelbare Anschauung Gottes und eine derselben entsprechende Liebe, den amor beatificus, mit Gott vereinigt sein. Er konnte sich nicht auf dem Wege zu Gott hin befinden, als Sohn Gottes mußte er ihn von vornherein besitzen; er mußte comprehensor sein in der Sprache der Theologen. Nur die Liebe, welche aus der Anschauung des Vaters herborging, war eigentlich die Liebe des Sohnes Gottes, die seiner und seines Vaters würdige kindliche Liebe; aus dieser Liebe mußten alle jene Werke hervorgehen, die er als Sohn Gottes verrichtete, und die als Werke des Sohnes Gottes einen unendlichen Werth haben sollten; aus dieser Liebe empfingen sie ihre hohe Weihe und Kraft. Und was von den Werken überhaupt, das gilt namentlich von dem Opfer, durch welches der menschengewordene Sohn seinen Vater verherrlichen sollte.

Wozu sollten dann aber diese Werke dienen? Offenbar nicht dazu, um die Liebe, aus der sie hervorgegangen, zu vermehren, um den Sohn Gottes auch nur in seiner Menschheit inniger mit dem Vater zu verbinden, also auch nicht dazu, um die Herrlichkeit und Seligkeit seiner Seele, die derselben aus der Anschauung Gottes zufließt, zu vermehren. Darum waren sie aber doch nicht absolut verdienstlos, auch nicht für Christus selbst; sie dienten dazu, ihm diejenige Herrlichkeit und Seligkeit zu verdienen, die er aus Liebe zum Vater von Anfang an sich versagt hatte. Wie sie nämlich die innere Herrlichkeit und Seligkeit, in der die Seele Christi mit dem Vater vereint war, offenbarten, so verdienten sie auch, daß diese selbe Herrlichkeit und Seligkeit aus dem höchsten Theile der Seele über alle Kräfte derselben und über den Leib sich ausbreitete. So war Christus zugleich comprehensor und viator in verschiedenen Beziehungen; nicht schlechtweg viator, wie jemand, der nach einem fernen, noch ganz unerreichten Ziele strebt, sondern wie jemand, der mit einem Fuß schon am Ziele steht und den andern dorthin nachzieht.

Betrachten wir nun die Verdienstlichkeit der Werke Christi für uns! Gerade daraus, daß Christus durch seine Werke für andere Gnade und Glorie verdient, ergibt sich, daß zwischen dem Principe seiner Verdienste und dem aller Creaturen eine wesentliche Verschiedenheit besteht. Alle

Creaturen verdienen für sich und bloß für sich die Vermehrung der Gnade und die Glorie; daher darf das Princip des Verdienstes noch nicht die volle Gnade und die Glorie sein, welche man erst erreichen soll. Wenn aber Christus für andere die Gnade und Glorie verdienen soll, dann muß dies Verdienst eben aus der überströmenden, nicht erst zu ergänzenden Fülle seiner eigenen Gnade und Glorie ausgehen und auf diese sich stützen; dann darf Christus nicht erst mit uns suchen, mit uns nach Gnade und Glorie ringen; er muß sie von vornherein in ganzer Fülle besitzen, um uns zur Erreichung derselben nach sich zu ziehen. Wie er nur als natürlicher Sohn Gottes die Adoptivkindschaft Gottes für uns verdienen kann, so muß auch das Princip dieses Verdienstes eben diejenige Vereinigung mit Gott sein, die ihm als natürlichem Sohne Gottes zukommt: die Liebe nämlich, welche aus der unmittelbaren Anschauung Gottes fließt und in der er den Gipfel der Heiligkeit und Unschuldigkeit ersteigt.

Aber diese Liebe, wird man sagen, ist keine freie Liebe, und nur durch freie Liebe kann man bei Gott verdienen. Ohne Zweifel ist diese Liebe an sich nicht frei; wie könnte es auch dem Sohne Gottes frei stehen, seinen Vater zu lieben oder nicht? Wenn sie an sich frei wäre, so würde der Sohn Gottes nicht nothwendig und wesentlich heilig sein, sondern müßte erst die Heiligkeit und die Vereinigung mit Gott erringen.

Daraus folgt aber nun doch nicht, daß auch die aus dieser Liebe hervorgehenden Werke Christi unfrei seien. Jede freie That Gottes nach außen geht ja auch hervor aus demselben göttlichen Willen, in welchem er eine nothwendige Liebe zu sich selbst trägt. Alles freie Wollen Gottes nach außen ist sogar im letzten Grunde nur eine freie Bethätigung seiner nothwendigen Liebe zu sich selbst. So auch bei Christus. Er liebt Gott nothwendig mit einer Liebe, wie sie in einer geschaffenen Natur nicht größer sein kann. Aber diese Liebe braucht er nicht nothwendig in jeder Weise zu bethätigen; darin liegt seine Freiheit. Wenn er sie aber bethätigt, dann schöpft diese freie That ihren Werth aus der nothwendigen Liebe, aus der sie hervorgeht.

Die freie Bethätigung der Liebe Christi zu seinem Vater bestand darin, daß er kraft dieser Liebe Werke zur Verherrlichung seines Vaters verrichtete, die er an sich nicht zu verrichten brauchte, daß er namentlich zur größern Verherrlichung seines Vaters auf die Glorie seines Leibes verzichtete und die größten Leiden nebst dem bittersten Tode auf sich nahm, während er an sich von allen Leiden frei war und das vollste Recht hatte, davon frei zu sein. Diesem Rechte seines Sohnes gegenüber konnte auch Gott durch

ein Gebot nicht absolut das Leiden und den Tod von ihm verlangen; wenigstens erforderte es die Würde des Sohnes Gottes, die Christus auch in seiner Menschheit besitzt, daß er dieses Gebot entweder sich verbitten oder doch Dispensation von demselben erbitten konnte. Ueberdies wurde dieses Gebot ihm von Gott ja nur insofern aufgelegt, als Gott eine freie Verherrlichung seiner selbst und die Erlösung des menschlichen Geschlechtes durch das Verdienst Christi zu erreichen beabsichtigte; folglich mußte das Gebot derart sein, daß es der Freiheit Christi auch trotz seiner nothwendigen Liebe zu Gott freien Spielraum ließe und Christus auch nicht einmal durch seine Liebe zum Vater zur Erfüllung desselben gezwungen würde. So stand Christus als Sohn Gottes nicht schlechtweg unter dem Gebote, wie die bloßen Creaturen, die nur insofern frei sind, als sie das über ihnen stehende Gebot übertreten können; Christus stand über dem Gebote, und indem er es nichtsdestoweniger aus Liebe zu seinem Vater erfüllte, erfüllte er es mit vollkommenerer Freiheit, als mit welcher Adam, unter dem Gebote stehend, dasselbe übertrat. Und gerade dieser eigenthümliche Charakter der Freiheit Christi gibt seinen Handlungen auch eine ganz eigenthümliche, erhabene Art der Verdienstlichkeit¹.

Ueberhaupt wird zur Verdienstlichkeit der Handlungen deshalb Freiheit erfordert, weil man nur dann von einem andern Belohnung erwarten kann, wenn man ihm etwas leistet, was in unserer Gewalt steht. Eine bloße Creatur kann daher nur insofern bei Gott verdienen, als die Setzung der guten, gottgefälligen Handlungen von ihr abhängt; diese hängt aber nur insoweit von ihr ab, als sie die Setzung der Handlungen factisch unterlassen kann; denn auf die Handlungen selbst hat Gott als absoluter Herr der Creatur das absolute Recht, und wenn er dieses Recht auch nicht immer in Anspruch nimmt, indem er der Creatur dieselben gebietet, so hat er doch eben das Recht, sie zu verlangen, wenn er will. Die bloße Creatur kann Gott nichts geben, was ihr absolutes Eigenthum wäre, was ganz und gar von ihr abhinge. Das ist einer der Gründe, womit die Theologen beweisen, daß eine bloße Creatur nicht aus strenger Gerechtigkeit

¹ Die hier vorgetragene Theorie möchte vielleicht etwas neu und seltsam erscheinen. Indes ist sie schon von vielen Theologen ersten Ranges mehr oder weniger entwickelt vorgetragen worden: *Paludanus*, In 3. dist. 12, q. 2, a. 3; *Victoria* in manuscriptis citatus a *Medina* p. 3, q. 47, a. 4. *Salmeron*, Comment. tom. 10, tract. 2. *Ribera*, In Io. 10, 18. *Card. Pallavicinus*, Curs. theol. de inc. c. 8. *Petav.* l. 9, c. 8, n. 6 sqq. *Viva*, *Wirceburgenses* etc. *Rayé Ant.*, Opusc. in *Thesaur. Zachariae* tom. 9.

für die Sünde genugthun könne, weil nämlich diese Genugthuung stattfinden müsse *ex alias indebitis*.

Umgekehrt, wenn der Gottmensch sich bis zum Tode am Kreuze erniedrigt, so verzichtet er dadurch auf ein Gut, das sein volles Eigenthum ist, und leistet Gott einen Dienst, den er nicht nur irgendwie, sondern gerade deshalb unterlassen konnte, weil er ihn nicht schuldig war. Daraus schließen die Theologen, daß Christus vollkommen genuggethan habe *ex alias indebitis*. Nun, eben daraus schließen wir, daß Christus mit der vollkommensten Freiheit verdient habe, weil er Gott etwas gab, was er an sich nicht geben mußte. Oder ist da nicht größere Freiheit und Verdienstlichkeit, wo man Gott Nichtgeschuldetes aus reiner, allerdings unwandelbarer Liebe darbringt, als wo man aus wandelbarer Liebe nur Geschuldetes opfert?

Die Verdienstlichkeit der Werke Christi ist immerhin ein Mysterium, weil sie auf geheimnißvollen, übernatürlichen Grundlagen beruht; aber aus diesen Grundlagen, wenn sie nur consequent und allseitig entwickelt und in ihrer vollen Uebernatürlichkeit aufgefaßt werden, läßt sich dieselbe auch wiederum in hohem Grade beleuchten. Damit prätendiren wir keineswegs, alle Dunkelheiten hier entfernt zu haben; wir glauben vielmehr, daß es in der Lehre von der Incarnation, und vielleicht in der Theologie überhaupt, kaum ein schwierigeres Problem gibt als die distincte Erklärung der menschlichen Freiheit in der göttlichen Person Christi.

§ 67. Das Mysterium im propitiatorischen und meritorischen Werthe des Opfers Christi oder in seiner moralischen Wirksamkeit.

Wir haben schon (§ 65, 3) gesagt, daß die verdienende und versöhnende Kraft des Opfers Christi sich auf dessen latreutischen Charakter gründet. Diesen latreutischen Charakter darf man nicht als Nebensache betrachten; er ist das erste und wichtigste Moment; er ist nicht bloß wegen der durch ihn für die Geschöpfe zu erzielenden Wirkungen gewollt, sondern auch um seiner selbst willen, damit nämlich der Sohn Gottes in seiner Sendung nach außen die Ehre, die er seinem Vater geben soll, in der realsten und vollkommensten Hingabe bezeuge.

Ebensowenig darf man nun aber auch weiterhin in Bezug auf die Wirksamkeit dieses Opfers für die Geschöpfe die Versöhnung oder die Erlösung von der Schuld für sich genommen als das wichtigste betrachten, um

dessentwillen vorzüglich dieses Opfer nothwendig gewesen und wirklich eingetreten sei; noch viel weniger dürfte man das andere Moment des Verdienstes in dem der Versöhnung ganz aufgehen lassen, wie das in einigen modernen Darstellungen der Erlösungstheorie mehr oder weniger geschehen ist.

Diejenigen, welche das Erlösungsmoment allein vortehren, denken nicht daran, daß Christus durch denselben Preis seines Blutes, durch den er unsere Schuld abtrug und uns aus der Knechtschaft der Sünde los kaufte, uns auch in die Kindschaft Gottes eingekauft hat. Christus hat uns die Gnade der Kinder Gottes, die wir durch die Sünde verwirkt hatten, nicht nur insofern wieder erworben, als er die Sünde tilgte und damit die ursprüngliche Gnade Gottes wieder in Kraft treten ließ: denn so wäre die Gnade immer reine Gnade geblieben, sie selbst wäre nicht von ihm positiv erkaufte worden. Nein; wie er durch die genugsuende Kraft seines Opfers uns von der unendlichen Schuld, die wir an Gott abzutragen hatten, befreite, so machte er durch die verdienstliche Kraft seines Opfers Gott zu unserem Schuldner, d. h. er bezahlte ihm einen so hohen Preis, daß Gott jenes hohe Gut, die Gnade der Kindschaft, nicht aus bloßer Gnade und freier Liebe, sondern aus Schuldigkeit den Menschen geben konnte; und gerade hierin leuchtet am meisten die hohe Bedeutung des Opfers Christi für uns hervor.

Denn die Gnade der Kindschaft erfordert ebensosehr einen unendlichen Kaufpreis, wie die Sündenschuld ein unendliches Lösegeld. Wenn hier dem unendlichen Gott die geraubte Ehre zurückgegeben werden soll, so soll dort die endliche Creatur der unendlichen Größe und Herrlichkeit Gottes theilhaft werden; sie soll Gott selbst, wie er an sich ist, als den Antheil ihrer Erbschaft empfangen. Die Gnade der Kindschaft erkaufen, heißt also so viel als Gott selbst erkaufen, und das vermag kein Mensch und kein Engel, das vermag nur der Gottmensch. Nur das göttliche Blut des eingebornen Sohnes ist kostbar genug, um diesen Schatz zu bezahlen.

Was ist nun aber größer und erhabener, die Menschen von ihrer Schuld gegen Gott befreien oder Gott zu ihrem Schuldner machen; die Menschen aus der Knechtschaft der Sünde erlösen oder sie zur Kindschaft Gottes erheben; und wo erscheint das Blut Christi kostbarer und mächtiger, da, wo es die Menschen rein wäscht von ihrer Schuld oder da, wo es mit göttlichem Leben sie durchströmt? Mag es in beiden Beziehungen gleich nothwendig, d. h. allein ausreichend sein, so erscheint es doch in letzterer Beziehung ungleich fruchtbarer und wirksamer. Sicher aber wird man seine Kostbarkeit nur halb in Anschlag bringen, wenn man es nur

in ersterer Beziehung wirksam sein läßt und die zweite übersteht oder in der ersten ohne weiteres eingeschlossen sein läßt.

Man hält diese beiden Beziehungen in der Regel deshalb so wenig auseinander, weil sie sich in der Wirklichkeit äußerst nahe berühren; aber gerade die genauere Betrachtung dieser Berührungspunkte wirkt auf die Bedeutung ihrer Unterscheidung das hellste Licht.

Erstens hat Christus die Sünde so getilgt, wie sie in der Wirklichkeit ist, d. h. als Hinderniß der übernatürlichen Gnade, welche sie von der Menschheit ausgeschlossen hat. Wenn die Sünde also vollständig getilgt wird, muß auch ihre Folge, die Ausschließung der heiligmachenden Gnade, aufhören, und die Gnade selbst wieder zurückkehren. Aber darum ist es doch immer etwas anderes, der Gnade nach der Sünde bloß wieder Zutritt verschaffen, und die Gnade im eigentlichen Sinne hereinführen, sie erwerben und verdienen; etwas anderes, die positive Unwürdigkeit für die Gnade aufheben, und etwas anderes, eine positive Würdigkeit, ja ein Recht auf die Gnade verleihen.

Zweitens berühren sich die Genugthuung und das Verdienst Christi auch in der Art und Weise, wie beides geleistet wird; denn Christus hat eben durch sein Leiden und seinen Tod sowohl für unsere Sünden genuggethan als auch die Gnade und Glorie uns verdient, und sein Leiden und sein Tod schöpfte die genugthuende und verdienstliche Kraft aus einer und derselben Quelle, aus der göttlichen Würde der Person Christi. Aber Christus hätte für uns die Gnade und Glorie auch verdienen können, wenn er nicht für uns gelitten hätte, während zur Genugthuung das Leiden wesentlich nothwendig ist. Denn ohne Selbstentäußerung kann Gott die geraubte Ehre nicht zurückgegeben werden; das Verdienst hingegen beruht einfach darauf, daß man aus Liebe zu Gott etwas zu seiner Ehre und Verherrlichung thue. Wie jedoch die hingebende Liebe sich dort am glänzendsten zeigt, wo man sich für den Geliebten hinopfert, wie ferner die vollkommenste Anbetung Gottes darin besteht, daß man sich vor seiner unendlichen Majestät wirklich vernichtet: so culminirte auch das Verdienst Christi eben in seinem Leiden und seinem Tode. Christus opferte dem himmlischen Vater sein natürliches, leibliches Leben, um damit für uns das übernatürliche, göttliche Leben der Kinder Gottes zu erkaufen.

Auch in dieser Beziehung ist die Gnadenordnung Christi wunderbarer und herrlicher als die des ersten Adam. Wie Adam überhaupt die Gnade nicht verdient hatte, so sollte er auch die Glorie nicht durch Leiden und Tod erkaufen. Gott verlangte von ihm kein eigentliches Opfer als Kauf-

preis der Glorie; obgleich die leidlose Bethätigung der Liebe gegen Gott als Verdienst gelten konnte, so war doch für Adam der Himmel mehr geschenkt als gekauft, so lange er ihn selbst nichts kostete. Der neue Adam hingegen hat schon die Gnade selbst uns durch ein wahres Opfer erkaufte, und wenn wir durch ihn nicht mit der Gnade auch die Integrität zurück-erhalten, so werden wir eben dadurch gleichfalls zum Kampfe und zum Opfer berufen, um uns den Himmel zu erstreiten und zu erlaufen. Dieser Kampf und dieses Opfer sind herrlicher und erhabener als der friedliche Zustand Adams, indem er bloß von der Güte seines Schöpfers lehrte, ohne sie in der Hinopferung seiner selbst durch eine würdige Gegenleistung zu verdienen.

§ 68. Physische oder dynamische Art der Wirksamkeit des Gottmenschen auf das Geschlecht.

1. Durch seine Genugthuung und sein Verdienst ist der Gottmensch die moralische Ursache der Wiedererhebung des Menschengeschlechtes zur Kindschaft Gottes, d. h. er bewegt Gott, er verlangt von Gott, daß derselbe uns die Sünde verzeihe und uns wieder in Gnaden aufnehme. Diese moralische Wirksamkeit allein ist schon ein großes Mysterium; denn sie setzt voraus, daß Christus wahrer Gottmensch und wahres Haupt des menschlichen Geschlechtes sei: nur als Gottmensch ist sein Verdienst unendlich, und nur als Haupt des Geschlechtes kann er seine Handlungen dem Lehrern zu gute kommen lassen. Christus verdient, sagen die Theologen, durch die *gratia capitis*, d. h. durch die überreiche und wegen der hypostatischen Union unendlich werthvolle Gnade, die ihm als Haupt des Geschlechtes innewohnt.

Obwohl nun manche Theologen, vielleicht aus Scheu vor einem Zubiel des Geheimnißvollen, sich damit begnügen, nur diese moralische Seite der Wirksamkeit Christi hervorzuheben, so glauben wir doch mit dem hl. Thomas weiter gehen zu müssen; denn dieselben Grundlagen, auf welche sich die moralische Wirksamkeit Christi stützt, verlangen auch eine physische oder vielmehr eine der physischen analoge hyperphysische Wirksamkeit desselben auf das Menschengeschlecht, d. h. aus denselben Gründen, aus welchen der Gottmensch moralisch für uns bei Gott wirkt, kann und muß er auch physisch oder, besser gesagt, hyperphysisch auf uns wirken als Träger und Kanal der Gnadenkraft Gottes.

Da der Gottmensch das wahre Haupt des menschlichen Geschlechtes ist, so muß er nicht nur im Namen aller übrigen Glieder mit einer unendlich

werthvollen Wirkksamkeit Gott gegenüberreten und dadurch Gnade und Leben auf dieselben herabziehen, sondern er muß auch als übernatürliches Haupt einen directen Einfluß auf die Glieder ausüben; aus seinem Innern, aus seiner eigenen Lebensfülle muß er Gnade und Leben in seine Glieder ausströmen; die übernatürliche belebende Wirkksamkeit Gottes muß durch ihn hindurchgehen. Sonst wäre er nur in einem unvollkommenen Sinne Haupt des Geschlechtes; er hätte für dasselbe nicht die volle Bedeutung, welche das Haupt für die Glieder des Leibes hat, während die Heilige Schrift diese Parallele mit dem größten Nachdruck und der äußersten Consequenz durchführt. Er wäre ferner nicht einmal in so vollem Sinne übernatürliches Haupt des Geschlechtes, wie Adam dessen natürliches Haupt ist; denn von Adam erhalten wir die Natur als von ihrem physischen Principe oder ihrer Quelle. Damit also Christus wahrhaft der neue, himmlische Adam sei, müssen wir die Gnade nicht bloß wegen seiner, durch seine Verdienste, sondern von ihm und aus ihm als aus der Quelle erhalten.

Und in der That, was der Gottmensch für uns verdient, das trägt er auch in sich selbst, das kann er selbst mittheilen, und Gott will es eben durch ihn mittheilen. Darum sagt die Heilige Schrift gerade an der Stelle, wo die Bedeutung des Gottmenschen am tiefsten und klarsten ausgesprochen ist: „Er war voll der Gnade und Wahrheit, und aus seiner Fülle haben wir alle empfangen.“¹ Deshalb sagt auch der Apostel, daß in Christus die Fülle der Gottheit leibhaftig wohne, um anzudeuten, daß sie sich eben von da aus über das ganze Geschlecht ergieße. Christus wäre in seiner Menschheit nicht eigentlich der Weinstock und wir die Reben, wenn er bloß durch sein Verdienst die Gnade wie einen himmlischen Thau auf uns herabzöge, und nicht von sich aus, wie das Concil von Trient sagt, Kraft und Leben in uns ausströmte. Wie könnte dann auch der Heiland selbst sagen, daß diejenigen, die an ihn glauben und ihn genießen, aus ihm das Leben empfangen, wie er es aus dem Vater hat, wenn er uns dasselbe bloß moralisch verdient hätte? Wie könnte er namentlich hierbei so großen Nachdruck darauf legen, daß der Vater, wie er das Leben durch sich selbst hat, so auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich selbst zu haben, wenn er nicht sagen wollte, daß der Sohn in seiner Menschheit, in der er mit uns vereinigt wird, das Leben nicht bloß erwirbt, sondern auch überleitet und mittheilt?

¹ Joh. 1, 14. 16.

2. Diese Gründe, welche für die physische oder dynamische Causalität des Gottmenschen sprechen, enthalten auch schon die genauere Bestimmung und Erklärung derselben. Man kann nicht sagen, die Menschheit Christi an sich sei die Ursache der Gnade; denn obgleich sie mit einer unermeßlichen Fülle von Gnade und Glorie begabt ist, so hat sie doch diese Fülle der Gnade nicht aus sich und kann daher dieselbe auch nicht mittheilen. Ueberhaupt kann nichts Geschaffenes aus sich die Theilnahme an der göttlichen Natur, welche in der Gnade enthalten ist, bewirken. Das vermag nur Gott allein; er allein ist daher auch immer die eigentliche Quelle der Gnade, das Princip, von dem sie hervorgebracht wird. Alles Geschaffene kann hier nur Organ oder Werkzeug sein, und auch das nur insofern, als es die Wirkbarkeit Gottes zu dem Subjecte, auf welches sich dieselbe richtet, überleitet.

In diesem Sinne ist denn auch die Menschheit Christi Ursache der Gnade in uns als Organ der Gottheit, als Leiter, Conductor der göttlichen Wirkbarkeit; aber eben dieses ist sie auf eine ganz eigenthümliche, wunderbare Weise. Sie ist ein Organ, das mit der Gottheit hypostatisch verbunden ist, ähnlich, wie der Leib mit der Seele, ein Organ, in dem die Kraft Gottes nicht wie immer, sondern gerade deshalb wirkt, weil Gott selbst substantiell in der innigsten Einheit mit ihm verbunden ist. Sie trägt den Sohn Gottes selbst realiter in sich mit der ganzen Fülle der göttlichen Natur, und wie sie daher in sich selbst durch die Kraft der Gottheit verklärt und der göttlichen Natur im höchsten Maße theilhaft geworden ist, so leitet sie auch diese selbe Kraft auf alle Menschen über, die mit ihr in Verbindung stehen; oder vielmehr die Kraft der Gottheit verbreitet sich durch sie hindurch über alle Glieder des Leibes, dessen Haupt sie ist. Und weil diese Kraft durch sie nicht hindurch geht, ohne in ihr selbst zu wirken, d. h. ohne sie selbst mit Gnade zu erfüllen, weil dieselbe vielmehr in ihr principaliter wirksam ist und in den übrigen Menschen nur secundär sich bethätigt, deshalb erscheint die Menschheit Christi als ein voller Canal, gewissermaßen als eine zweite Quelle der Gnade, wodurch sie sich abermals wesentlich von allen übrigen Conductoren der Gnade unterscheidet. So ist die Gnade in den einzelnen Menschen in der That ein Ausfluß, eine Derivation aus der Gnade des Hauptes, der *gratia capitis* in Christus, wie die Theologen mit Bezug auf Joh. 1, 15 f. zu sagen pflegen; nur muß man dann die geschaffene Gnade, womit die Seele Christi ausgestattet ist, nicht abstract für sich als *gratia capitis* bezeichnen, sondern in Verbindung mit der hypostatischen Union,

da ihr nur durch dieſe, wie die Kraft des Verdienſtes der Gnade für andere, ſo auch die Kraft der Mittheilung ihrer ſelbſt an andere Subjecte innewohnt.

Wenn wir alſo von einer phyſiſchen Cauſalität der Menſchheit Chriſti reden, ſo betrachten wir die Menſchheit nicht als Princip, ſondern als Organ der Thätigkeit des göttlichen Logos. Abſolut können wir die Thätigkeit nur dem concretum, dem Gottmenſchen, beilegen. Vom Gottmenſchen werden wir aber alſdenn ſagen müſſen, daß er als Gott durch ſeine Menſchheit die Gnade phyſiſch oder hyperphyſiſch in uns bewirkt, ja daß er in ebenſo realer oder noch vollkommenerer Weiſe Urſache der Uebernatur in uns iſt, als Adam Urſache der Natur war, daß er uns ebenſo wahrhaft oder noch mehr zum übernatürlichen Leben zeugt, als Adam uns zum natürlichen Leben gezeugt hat. Adam iſt in uns Urſache der Natur, obgleich er das Lebensprincip der Natur, die vernünftige Seele, nicht hervorbringt. Er liefert bloß den Körper und die zur Aufnahme der Seele nothwendige und dieſelbe nach ſich ziehende Formation des Körpers. So iſt ſeine zeugende Thätigkeit im Grunde nur eine Vorbedingung, wodurch Gott ſich den Weg bahnen läßt, um die Seele einzugießen, ein Act, der die belebende Wirkſamkeit Gottes auf ein beſtimmtes Subject überleitet. Der zweite Adam hingegen, der Gottmenſch, trägt als Gott die Kraft zur übernatürlichen Belebung des Menſchen in ſich ſelbſt, und dieſe Kraft geht durch ſeine Menſchheit, mit der die Gottheit realiter verbunden iſt, auf die übrigen Menſchen über. Wenn daher auch ſeine Menſchheit an ſich gar nichts dazu thut, um die Uebernatur hervor-zubringen, während Adam bei der Production der Natur aus ſich etwas dazu thut: ſo wird dieſer Mangel doch reichlich dadurch erſetzt, daß die Menſchheit Chriſti eben die Quelle der Uebernatur in ſich trägt und im vollſten Sinne der Kanal derſelben iſt. Der Gottmenſch iſt durch ſeine Gottheit in ſeiner Menſchheit nach dem Ausdrucke des Apoſtels Spiritus vivificans, lebendigmachender Geiſt, welcher die Menſchen mit göttlicher Geiſtigkeit, mit göttlichem Leben erfüllt. Seine Gottheit iſt das Feuer, welches das ganze menſchliche Geſchlecht durchdringen und verklären ſoll; aber ſeine Menſchheit iſt die glühende Kohle¹, in welcher das Feuer wohnt

¹ Dieſes Bild von der glühenden Kohle iſt eines der gewöhnlichſten, aber auch der tiefeſten und reichhaltigſten unter denjenigen, mit welchen die heiligen Väter das Weſen Chriſti und ſeine Wirkſamkeit veranſchaulichen. Der hl. Cyrill von Alexandrien führt dasſelbe in ſeinen Streitſchriften gegen Neſtorius beſonders gern an. In ſeinen Scholien hat er ein eigenes Kapitel darüber, welches wir hier an-

und von welcher aus es sich über das ganze Geschlecht verbreitet. Die Kohle thut aus sich nichts dazu, um das Feuer in andern Substanzen anzuzünden; aber weil sie die Gluth in sich trägt, bringt sie dieselbe allen Objecten nahe, die mit ihr in Verbindung treten, und darum gehört ihr die Wirkung mehr an als andern Ursachen, welche die Gegenstände bloß zur Aufnahme des Feuers vorbereiten. Daher muß man dem Gottmenschen als solchem in seiner Menschheit einen ebenso realen und noch größern Einfluß auf die Erzeugung der Uebernatur zuschreiben, als Adam ihn in Bezug auf die Zeugung der Natur ausgeübt hat.

3. Die Einwürfe, welche man gegen die physische Causalität des Gottmenschen und seiner Menschheit insbesondere erheben kann, lassen sich auf zwei Klassen zurückführen. Zuerst sagt man: Bei Wirkungen, die nur durch göttliche Kraft hervorgebracht werden können und bei welchen etwas Geschaffenes nicht mitzuwirken vermag, kann das letztere auch nicht Instrument oder Werkzeug sein; denn die Bedeutung des Werkzeuges besteht eben darin, daß es zu der von der *causa principalis* intendirten Wirkung aus sich etwas beiträgt. Nun aber ist die Gnade etwas so sehr Uebernatürliches, daß nichts Geschaffenes zu ihrer Production etwas beitragen kann. Folglich kann auch die Menschheit Christi nicht als Werkzeug in der Production der Gnade gelten.

Wir geben zu, daß die Werkzeuge gewöhnlich die entwickelte Bedeutung haben. Man würde z. B. keinen Hammer gebrauchen, wenn nicht die demselben innewohnende Kraft, nämlich seine Schwere und Härte, zur Erzielung der Wirkung das Ihrige beitrüge. Nichtsdestoweniger besteht

ziehen. *De carbone.* Beatus Esaias „Missum est, inquit, ad me unum ex Seraphim; et in manu habebat carbonem, quem forcipe accepit ab altari, et venit ad me et tetigit labia mea et dixit: Ecce tetigit hoc labia tua et auferet iniquitates tuas et peccata tua purgabit.“ *Carbonem autem dicimus figuram et imaginem nobis exhibere Verbi hominis facti:* quod si labia nostra tetigerit, id est, cum fidem in ipsum confessi fuerimus, tunc nos ab omni peccato puros efficiet et a pristinis criminibus liberabit. Caeterum tamquam in imagine licet in carbone conspiciere unitum quidem humanitati Deum Verbum, non tamen abieciisse, quod est, sed potius transformasse assumptam seu unitam naturam in suam gloriam et operationem. Quemadmodum enim ignis ad lignum accedens et in illud penetrans comprehendit ipsum et, quamvis a ligni statu naturam non expellat, tamen species illius viresque transmutat et in eo, quicquid sibi proprium est, operatur et cum ipso iam quasi unum aliquid aestimatur: idem intellege et in Christo. Unus enim ineffabiliter humanitati Deus servavit quidem ipsam in eo, quod est, et ipse permansit, quod erat: semel tamen unitus quasi unus iam cum ipsa putatur, ea, quae sunt illius, sua faciens, conferens autem ei etiam ipse naturae suae operationem.

aber doch immer der formelle Charakter des Werkzeuges darin, daß es die Kraft des Meisters auf das Subject, in dem die Wirkung hervor-gebracht werden soll, überleitet, und wenn das Werkzeug auch aus eigener Kraft etwas hinzuthut, so ist es eben in dieser Hinsicht nicht bloßes Werkzeug, sondern in etwa auch eine eigene, selbständige Ursache. Nur dann ist es bloßes Werkzeug, wenn seine Thätigkeit in der *causa principalis* ganz aufgeht, wenn es nur insofern selbst wirkt, als diese durch dasselbe wirkt.

Wozu dienen aber, wird man fragen, solche Werkzeuge, die aus sich nichts zur Wirkung hinzuthun? Sie dienen, wie gesagt, dazu, die Verbindung zwischen der wirkenden Ursache und dem Subjecte, auf das die Wirksamkeit derselben hingehen soll, herzustellen, sei es nun, daß diese Verbindung anders nicht hergestellt werden kann, sei es, daß die wirkende Ursache eben nur auf diese Weise wirken will; sie dienen also dazu, der Kraft des Hauptagens den Weg zu dem Subjecte zu bahnen, das die Wirkung aufnehmen soll; und dies kann in doppelter Weise geschehen, entweder so, daß das Instrument nebenbei auch durch seine eigene Kraft das Subject zur Aufnahme der vom Hauptagens intendirten Wirkung disponirt, wie der Hammer das Eisen zur Aufnahme der vom Meister intendirten Form, oder einfach so, daß das Instrument das Hauptagens dem Subjecte der Wirkung nahe bringt, wie z. B. eine Handhabe, mit der man einen Gegenstand ergreift, um ihn fortzuziehen oder fortzustoßen.

Uebertragen wir diese allgemeinen Begriffe auf die Werkzeuge Gottes. Da Gott allmächtig und mit seiner substantiellen Kraft überall gegenwärtig ist, bedarf er an sich nirgendwo geschaffener Werkzeuge, um seine Wirkungen hervorzubringen. Da, wo noch kein Subject vorhanden ist, worauf er wirken soll, kann er auch gar keine Werkzeuge gebrauchen, weil da die Idee des Werkzeuges ganz und gar wegfällt. Dies ist der Fall bei der Schöpfung. In allen andern Fällen hängt es nur von seinem Willen ab, ob er sich eines Werkzeuges bedienen will. Und zwar kann er sich eines solchen bedienen in der doppelten eben bezeichneten Weise: erstens also, um das Subject, das eine ihm eigenthümliche Wirkung aufnehmen soll, zu disponiren. So bedient er sich des Menschen, um auf dem Wege der Zeugung einen neuen Menschen hervorzubringen, wobei der Mensch den Körper zur Aufnahme der Seele disponirt. In dieser Weise wirkt auch Christus als Werkzeug bei der erlösenden Thätigkeit Gottes, indem er als Mensch durch seine menschliche Thätigkeit für das Geschlecht genuthut und

verbient, und so daselbe der Gnade würdig macht. Zweitens bedient sich Gott der Geschöpfe als Werkzeuge, um einfach durch sie seine Kraft auf ein Subject übergehen zu lassen, und so durch sie gerade das zu wirken, was er allein wirken kann. In diesem Sinne wirkt er dann durch die Menschheit Christi in uns die Gnade selbst, weil diese Menschheit als das Hauptglied des Geschlechtes die in ihr wohnende Kraft mit allen Gliedern des Geschlechtes in Verbindung bringt und dadurch geeignet ist, die Wirkung derselben an die Iegtern zu überbringen.

4. Der zweite Einwurf geht dahin, daß in der angenommenen Voraussetzung die Menschheit Christi mit den übrigen Menschen in realen Contact kommen müsse, was eine wenigstens relative Ubiquität derselben bedinge.

Es gibt wirklich einen solchen realen, physischen Contact der Menschheit Christi mit uns. Was ist die sacramentalische Communion anderes als ein solcher realer Contact oder vielmehr eine reale Vereinigung unserer Menschheit mit der des Sohnes Gottes? Ist also nicht wenigstens hier die Menschheit Christi das Organ der Gottheit und der Conductor ihrer Gnadenwirksamkeit? Damit allein ist schon das Princip gerettet, daß die Menschheit Christi physisches Organ der Gottheit sein kann und sein soll. Etwas anderes ist es freilich, ob die Gnade immer und überall physisch uns durch die Menschheit Christi zusieße, also auch außer der sacramentalischen Communion. Um auch dieses behaupten und erklären zu können, sprechen viele Theologen von einem geistigen Contact mit der Menschheit Christi, in den wir uns durch Glaube und Liebe versetzen, oder von einem mittelbaren Contact durch die sacramentalen Handlungen. Allein ich muß gestehen, dadurch allein wird der physische Contact eben gar nicht erklärt. Jener geistige Contact ist an sich ein bloß moralischer, und bei diesem mittelbaren Contacte bleibt eben zu erklären übrig, wie denn die Menschheit Christi physisch mit den sacramentalen Handlungen in Verbindung stehe, um durch sie mit uns physisch verbunden zu werden. Es fehlt also ein wesentliches Ergänzungsmitglied.

Um dieses zu finden, brauchen wir bloß auf das zurückzugreifen, was wir von vornherein über die Art und Weise gesagt haben, in der Christus in seiner Menschheit Haupt des Geschlechtes ist; durch die Idee des Hauptes kamen wir ja auch auf den Gedanken des physischen Einflusses. Schon dadurch allein, daß die Menschheit Christi aus dem Schoße des Geschlechtes genommen ist und im Schoße des Geschlechtes verbleibt, steht sie in einer realen, physischen Continuität mit allen übrigen Gliedern des Geschlechtes und bildet mit ihnen nicht einen bloß moralischen, sondern einen realen,

physischen Leib. Unsere Einheit mit Christus in der Communion ist, wie wir später zeigen werden, nur der vollendete Ausdruck, die Befestigung jener andern, ebenso realen Einheit, die wir mit ihm als Glieder desselben Geschlechtes haben. Wenn folglich die erstere ohne Zweifel hinreicht, um uns mit der Menschheit Christi in eine so nahe Berührung zu bringen, daß dieselbe als Organ der Gottheit auf uns wirken kann, so muß, in etwa wenigstens, auch die letztere ausreichen. Dies um so mehr, da die in der Menschheit Christi wohnende göttliche Kraft wegen ihrer Unendlichkeit nicht nur im Stande ist, sich auf das zu erstrecken, was mit derselben unmittelbar verbunden ist, sondern auch auf alles das, was irgendwie, wenngleich in entfernter Verbindung mit ihr steht. Die Menschheit Christi ist eine im Schoße des Menschengeschlechtes niedergelegte glühende Kohle, die durch die ihr inwohnende Gluth der Gottheit im Stande ist, das ganze mit ihr in Verbindung stehende Geschlecht zu durchleuchten und zu erwärmen¹. Kurz, die Menschheit Christi ist, wie in der Communion durch substantielle Gegenwart, so außer der Communion vermöge ihrer realen, auf physischer Geschlechtseinheit beruhenden Verbindung mit allen Menschen auch mit allen in realer Continuität und Berührung und eben darum auch in genügender Weise der Conductor der in ihr wohnenden göttlichen Kraft.

Der geistige Contact nun, von dem die Theologen reden, und der, wie bemerkt, an sich ein bloß moralischer ist, durch Glaube und Liebe, wird durch diesen physischen Contact ergänzt. Er kann und soll nicht

¹ Noch treffender und anschaulicher wird uns das Gesagte dargestellt durch das reizende Bild der Lilie, die ihren Wohlgeruch weit um sich her verbreitet und die ganze Atmosphäre durchduftet. Auch dieses Bild wendet der hl. Cyrill in seinen Scholien auf Christus an und hat darüber abermals ein eigenes Kapitel: *In Cantico canticorum ipse nobis introductus est dicens Dominus (Iesus Christus): Ego flos campi, et liliū convallium. Quemadmodum ergo odor res quidem est incorporea, habet autem quasi proprium corpus id, in quo inest, et tamen unum ex utroque intelligitur liliū; sed corrumpitur omnino ratio ipsius, unius rei discessu (in subiecto enim corpore odor est): ita etiam in Christo intellegimus divinitatis naturam et illam excellentissimam maiestatem, ut odorem suavissimum mundo dispergeret, in ipsa humanitate tamquam in subiecto sitam, et id, quod incorporeale est per naturam, per unionem dispensatoriam paene dicam factum fuisse corporale, propterea quod voluerit se cognosci per corpus. In eo enim divina signa operatus est. Igitur id, quod incorporeale est, tamquam in suo corpore convenienter intellegi potest, quemadmodum etiam odor in flore subiecto; liliū tamen iam simul utrumque nominatur, et odor et flos. Man vergleiche übrigens auch die oben § 58 angeführten Väterstellen und die darin vorkommenden Bilder.*

den physischen Contact ersetzen, sondern zu ihm hinzutreten, wie dies auch selbst da geschieht, wo (in der heiligen Communion) die Menschheit Christi substantiell gegenwärtig ist. Durch den geistigen Contact nähern wir uns unsererseits dem durch seinen Eintritt in unser Geschlecht mit seiner göttlichen Kraft uns schon nahestehenden und gegenwärtigen Gottmenschen, um uns für die Wirkungen dieser Kraft empfänglich zu machen oder sie factisch in uns aufzunehmen. Durch diese Annäherung von unserer Seite würden wir die Kraft des Gottmenschen uns nicht physisch gegenwärtig machen, wenn sie es nicht schon wäre; wir können dadurch nur die bereits gegenwärtige Kraft uns zu nuzen machen.

Der mittelbare Contact aber mit Christus in den Sacramenten, auf den einige Theologen hier zurückgreifen, hat überhaupt nur dann einen Sinn, wenn Christus auch abgesehen von den Sacramenten im ganzen Menschengeschlechte virtuell gegenwärtig ist. Denn wie könnte er sonst in den Sacramenten selbst, die Eucharistie ausgenommen, und in den Spendern derselben sein, durch welche er uns doch nahe treten soll? Dieser neuen Organe, der Sacramente, bedarf Christus an sich so wenig, wie Gott der Menschheit Christi bedarf, um auf uns seine übernatürliche Wirkksamkeit auszuüben; sonst könnte ja die Gnade nicht außer den Sacramenten, ohne den wirklichen Empfang derselben, gegeben werden. Aber Christus will einmal seinen Einfluß in der Regel eben nur durch diese sichtbaren Organe uns zufließen lassen; und gerade darin, daß er jedes beliebige Werkzeug zu seiner Wirkksamkeit wählen kann, gibt er kund, daß er mit seiner unendlichen Macht uns allen gegenwärtig ist.

Sechstes Hauptstück.

Das Mysterium der Eucharistie.

Mysterium fidei. Verba consecrationis calicis.

§ 69. Mythisches Wesen der Eucharistie.

1. Nach Besprechung des Geheimnisses der Menschwerdung Christi kommen wir nunmehr zu dem andern, großen, mit jenem innig zusammenhängenden Mysterium *per excellentiam*, der heiligen Eucharistie. Der Glaube lehrt uns, daß unter den Gestalten des Brodes und Weines durch die Consecration des Priesters an Stelle der diesen Gestalten entsprechenden natürlichen Substanzen die Substanz des Leibes und Blutes Christi vorhanden ist und, solange jene Gestalten dauern, wahrhaft, wirklich und wesentlich vorhanden bleibt, so jedoch, daß sie ganz und untheilbar unter jeder Gestalt gegenwärtig ist¹.

Schon die Fassung des Dogmas allein verräth seinen geheimnißvollen Charakter. Denn diese substantielle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter fremden Gestalten ist offenbar eine Thatsache, die wir mit der Vernunft allein nicht erkennen können, und zwar schon deshalb nicht, weil wir natürlicherweise die Substanzen nur durch ihre Accidenzen oder durch ihre äußere Erscheinung zu erkennen vermögen. Nach den gewöhnlichen Gesetzen des Denkens ist die Vernunft berechtigt, überall aus den erscheinenden Accidenzen auf eine denselben homogene Substanz zu schließen. Ihrem natürlichen Gange folgend wird sie daher hier nicht nur nicht auf die Gegenwart des Leibes Christi geführt werden, sondern sie wird geradezu präsumiren, daß derselbe nicht vorhanden sei. Und so muß der Glaube nicht nur der Vernunft zu Hilfe kommen, um sie weiter zu führen, sondern

¹ Ueber das Wesen der Transsubstantiation als Handlung oder als Bewirkung der eucharistischen Gegenwart werden wir später reden, wo wir auch ihre Bedeutung erörtern. Hier reden wir nur von dem Mysterium, welches die Eucharistie effectiv ist, nicht von dem, wodurch sie das wird, was sie ist.

dieselbe auch in ihrem natürlichen Laufe aufhalten. Die Thatfache des Mysteriums ist also absolut für die bloße Vernunft verborgen, weil sie eine übernatürliche, und zwar nicht auf der Oberfläche, sondern im innersten Grunde der natürlichen Dinge gewirkte Thatfache ist.

Wie die Wirklichkeit der Gegenwart des Leibes Christi unter den sacramentalischen Gestalten unerkennbar, so ist auch das Wesen derselben im höhern Sinne unbegreiflich, d. h. es übersteigt durch seinen übernatürlichen Charakter die natürliche Auffassungskraft der Vernunft. Das ist das zweite wesentliche Merkmal der übernatürlichen Mysterien.

Der Begriff von Substanz und Accidens nach ihrem innersten Wesen und nach ihrer gegenseitigen Verbindung und Beziehung ist schon da, wo beide in ihrer natürlichen Weise existiren, für unsere vernünftige Erkenntniß geheimnißvoll, weil wir ihn nicht allseitig und in seiner ganzen Tiefe ergründen können. Allein wir können ihn doch wenigstens durch unsere Vernunft gewinnen; die natürlichen Substanzen mit ihren Accidenzen sind der directe Gegenstand unserer Auffassung, und die philosophische Metaphysik weiß auch ferner über ihr Wesen und ihren gegenseitigen Zusammenhang Vieles zu sagen. So dunkel also auch unsere Begriffe von denselben sind, so sind es doch immer directe, aus den Dingen selbst geschöpfte Begriffe, keine bloß analogen, und daher ist ihr Gegenstand kein Mysterium im höhern theologischen Sinne.

In der Eucharistie aber gibt es ein Mysterium im theologischen Sinne, weil die Substanz des Leibes Christi hier nicht in der ihr natürlichen, sondern in einer übernatürlichen Weise existirt, und weil wir gerade von dieser übernatürlichen Existenzweise uns keinen directen, sondern nur einen analogen Begriff machen können. Um uns nämlich von der Existenzweise des Leibes Christi in der Eucharistie einen Begriff zu machen, müssen wir auf denselben die Begriffe übertragen, welche wir von der natürlichen Existenzweise anderer Substanzen haben. Denn gerade darin besteht hier das Mysterium, daß der Leib Christi übernatürlicher Weise so existirt, wie natürlicherweise nur Substanzen von ganz anderer Art existiren können. Obgleich nämlich an sich materiell, existirt der Leib Christi im Sacramente in der Weise einer geistigen Substanz, insofern er, wie die Seele im Körper, ganz und untheilbar in der ganzen Hostie substantiell vorhanden und jeder sinnlichen Wahrnehmung entrückt ist. Er existirt sogar analog in der Weise der göttlichen Substanz, d. h. so, wie natürlicherweise nicht einmal eine geschaffene geistige Substanz existiren kann, indem er nicht nur an einem

einzelnen Orte, ſondern an unzähligen getrennten Orten ſubſtantiell gegenwärtig iſt. Während er aber ſo in der Weiſe höherer immaterieller Subſtanzen exiſtirt, exiſtirt er doch auch zugleich einigermaßen in der Weiſe einer andern ſpecificiſch von ihm verſchiedenen, materiellen Subſtanz, die tiefer ſteht als er ſelbſt, inſofern er nämlich deren Stelle einnimmt und in Bezug auf die Accidenzen derſelben wenigſtens theilweiſe ihre Functionen vertritt¹. Da er aber, obwohl in der Weiſe anderer Subſtanzen, der geiſtigen, der göttlichen und der Brodſubſtanz exiſtirend, doch in ſeinem eigenen Weſen fortbeſtehen muß, ſo kann ihm die Exiſtenzweiſe dieſer andern Subſtanzen nur inſoweit angeeignet werden, daß dadurch ſein ſpecificiſches Weſen nicht aufgehoben wird. Die eucharistiſche Exiſtenzweiſe muß alſo nicht nur durch Begriffe, die von andern Exiſtenzen hergenommen ſind, aufgefaßt werden, ſondern dieſe fremden Begriffe ſelbſt dürfen gerade deſhalb, weil ſie fremd ſind, nur analog angewandt werden; und deſhalb iſt die Dunkelheit in dem Begriffe der eucharistiſchen Exiſtenz des Leibes Chriſti nicht bloß gleich derjenigen, welche uns überall bei tieſem Eindringen in das Weſen der Dinge begegnet, ſondern eine ganz andere, tiefer, wie ſie eben nur den übernatürlichen Dingen eigen iſt.

Die Uebernatürlichkeit beſteht aber hier wohlgemerkt nicht bloß darin, daß die erwähnte Exiſtenzweiſe Chriſti natürlicherweiſe nicht hergebracht werden kann; das könnte auch dann der Fall ſein, wenn dieſe Exiſtenzweiſe nicht erhabener wäre als die, welche dem Leibe Chriſti an ſich betrachtet natürlich iſt. So iſt ja auch der Zuſtand der Verdammten, die ohne den Körper auf natürliche Weiſe nicht von einem materiellen Feuer leiden können, in dieſer Beziehung ein übernatürlicher, weil er natürlicherweiſe nicht hergebracht werden kann, obgleich er in der That keine Erhebung der Natur, ſondern eine Erniedrigung derſelben iſt. Wir müſſen auf dieſen Unterſchied um ſo mehr eingehen, weil es auf den erſten Blick ſcheinen möchte, die ſacramentale Exiſtenzweiſe Chriſti ſei ebenfalls eine Erniedrigung deſſelben.

2. Wenn man die Verborgenheit der Herrlichkeit Chriſti, welche eine nothwendige Folge ſeiner ſacramentalen Exiſtenzweiſe iſt, als eine Erniedrigung Chriſti betrachten will, mag man das immerhin thun. Aber das berührt nur die Außenſeite der Sache, nicht das innere Weſen derſelben; es folgt daraus nicht, daß die Art und Weiſe, in welcher Chriſtus hier exiſtirt, nicht an ſich etwas äußerſt Erhabenes ſei. Vielmehr muß man

¹ Wie wir leſteres denken, werden wir unten näher erklären.

sagen, daß der Leib Christi im Sacramente seine übernatürliche Glorie beibehält, dazu aber noch eine übernatürliche Existenzweise annimmt, die ebenso wie jene Glorie äußerlich verborgen bleibt. Wie nun die hypostatistische Union darum nicht weniger ein erhabenes Mysterium ist, weil die Gottheit durch die Menschheit hindurch nicht in ihrem vollen Glanze erscheint, so ist auch die sacramentale Existenz darum nicht weniger erhaben für den Leib Christi, weil er hier nicht in seiner Glorie hervortritt¹.

Da die sacramentale Existenzweise des Leibes Christi ist erhabener als die demselben an sich natürliche, weil der Leib Christi im Sacramente existirt in der Weise höherer Substanzen, der geistigen nämlich und der göttlichen Substanz; der geistigen, insofern er untheilbar und ganz in der ganzen Hostie vorhanden ist, der göttlichen, weil er an unzähligen Orten überall, wo das Brod consecrirt wird, gegenwärtig ist. Da aber die göttliche Substanz eben auch eine geistige ist, und da das Privilegium des geschaffenen Geistes hier untrennbar mit dem des ungeschaffenen vereinigt erscheint; da endlich die Untheilbarkeit der Gegenwart des Leibes Christi sich so weit erstreckt, daß derselbe nach Theilung der Hostie in jedem Theile derselben ganz fortexistirt, während die Seele nach Theilung des Körpers nur in einem Theile desselben fortexistiren kann: so können wir auch einfach sagen, der Leib Christi existire hier in einer über seine eigene Natur und über die Natur aller Körper erhabenen Weise, weil er in einer göttlich-geistigen Weise existirt und an der Existenzweise Gottes participirt.

Schwieriger scheint die Sache zu liegen, wenn wir betrachten, daß der Leib Christi auch in der Weise einer tiefer stehenden, materiellen Substanz existirt und deren Stelle vertritt. Wenn die Accidenzen des Brodes den Leib Christi informirten und ihm inhärrten, so daß er das materielle Substrat derselben würde, wie es die Substanz des Brodes war: dann

¹ Besonders häufig betrachten die Ascetiker in der erwähnten Weise die eucharistische Daseinsform des Leibes Christi als eine demüthige Erniedrigung desselben, und einzelne Theologen, wie z. B. de Hugo und Franzelin, wollen eben in dieser Erniedrigung den Grund finden, weshalb der Leib Christi hier als Opfer existire. Allein die Erniedrigung, welche die Ascetiker erwägen und moralisch nutzbar machen, ist etwas rein Außerliches, nämlich der Abgang alles äußerlich hervortretenden Glanzes, und die Möglichkeit einer ebenfalls rein äußerlich geschehenden Verunehrung. Der Opfercharakter der Eucharistie scheint in derselben schon deshalb nicht gefunden werden zu können, weil dieselbe, als moralische Vernichtung gefaßt, den Tod Christi, die Immolation desselben und mit ihr seine verdienstliche Thätigkeit wiederholen, nicht bloß beide vergegenwärtigen würde.

natürlich würde der Leib Chrifti dadurch erniedrigt, indem er als Materie den Accidenzen eines unvollkommenen Körpers unterworfen würde. Dann wäre er in der Euchariftie mehr materiell, als er es an fich ift, während er doch gerade hiet in der Weife der geiftigen, ja der göttlichen Subftanz auftritt. Allein der Leib Chrifti, auch insofern er die Brods-Subftanz vertritt, gibt die Geiftigkeit und Göttlichkeit feiner Exiftenzweife nicht auf, fondern bewährt fie auf die herrlichfte Weife. Er vertritt die Brods-Subftanz eben nicht in gewöhnlicher, fondern in ganz eminenter Weife, d. h. er vertritt fie in ihrer Vollkommenheit, aber nicht in ihrer Unvollkommenheit, in ihrer activen, aber nicht in ihrer paffiven Eigenschaft den Accidenzen gegenüber. Denn die Brods-Subftanz hat zu den Accidenzen ein doppeltes Verhältniß; fie ift die Quelle, woraus die Accidenzen fließen und ihren Befand haben; aber zugleich wird fie eben durch diefe Accidenzen informirt, ergänzt und ausgeftattet. In letzterer Beziehung die Brods-Subftanz vertreten, das kann und darf der Leib Chrifti nicht; wozu bedürfte er auch diefer Information durch fremde Accidenzen, da er in fich felbft fertig und höchst vollkommen ift? In erfterer Beziehung hingegen die Brods-Subftanz vertreten, ift ein Beweis der reichften Macht und Kraft. Die der specififchen Natur eines Gegenstandes entfprechenden Accidenzen können natürlicherweise nur aus der Subftanz entſpringen, deren Natur fich in ihnen ausdrückt. Wird ihnen diefe Subftanz entzogen, fo müffen fie mit derfelben untergehen. Nur Gott, der die absolute Urfache der Subftanzen sowohl als der Accidenzen ift, kann in diefem Falle durch feine Macht die Kraft der betreffenden Subftanz ſuppliren, die Accidenzen forterhalten und vor dem Untergange bewahren. Wenn also in der Euchariftie der Leib Chrifti an die Stelle der Brods-Subftanz tritt, fo kann er nur als Organ der Gottheit die Accidenzen forterhalten; aber eben dadurch, daß er hier als Instrument einer specififch göttlichen Wirkſamkeit auftritt, erſcheint er auch als theilnehmend an der das innerſte Weſen der Dinge penetrirenden, daſſelbe innerlich tragenden und darum auch zur Supplirung feiner ganzen Wirkſamkeit befähigten Allgegenwart Gottes. Es ift also auch hier wiederum wahr, daß die sacramentale Exiſtenzweife Chrifti eine absolut übernatürliche ift, weil eine Participation an der Exiſtenzweife einer höhern, ja der höchſten, der göttlichen Subftanz.

Der Leib Chrifti verhält ſich zu den Accidenzen des Brodes ähnlich wie die Seele des Menſchen zu den Accidenzen des Leibes, wenigſtens zu einem Theile derſelben. Die Seele ift wenigſtens theilweiſe deren Urfache, aber nicht deren Subſtrat, weil ſie von ihnen nicht informirt wird. Die

Existenzweise Christi in Bezug auf die Accidenzen ist also wenigstens eine geistige, d. h. dem Geiste allein von Natur aus eigenthümliche. Da jedoch die Seele im Leibe natürlichertweise nur dadurch die Ursache der Accidenzen desselben sein kann, daß sie mit dem Leibe zu einer Natur verbunden ist, und da sie, getrennt vom Leibe, sie nicht mehr erhalten kann, so vermag sie doch nicht so viel zu leisten, wie der Leib Christi in der Eucharistie leistet, und so bleibt es immerhin wahr, daß die Existenzweise des Letztern nicht eine bloß geistige, sondern eine göttlich-geistige ist.

3. Es ist also klar: der übernatürliche und geheimnißvolle Charakter der eucharistischen Gegenwart des Leibes Christi besteht darin, daß der Leib Christi hier in einer höhern Weise existirt, als ein Körper von Natur existiren kann, in der Weise einer geistigen, ja der göttlichen Substanz. Jedoch muß man namentlich bei dem Ausdrucke „geistige Gegenwart“ den Sinn sorgfältig bestimmen, um nicht irre zu gehen. Denn wie dieser Ausdruck recht verstanden die höchste Realität der Gegenwart Christi ausdrückt und folglich die übernatürliche Größe des Mystatoriums hervorhebt, so kann er schlecht verstanden die Realität des Mystatoriums verflüchtigen und aufheben, und wird sogar als der gerade Gegensatz zur realen Gegenwart Christi gebraucht. Er wird schlecht verstanden, wenn man unter geistiger Gegenwart bloß die Gegenwart für den Geist, für die Augen des betrachtenden menschlichen Geistes versteht. In dieser Weise könnte Christus in der Eucharistie uns auch dann geistig gegenwärtig sein, wenn dieselbe bloß ein Zeichen der Erinnerung an ihn wäre und ihn nicht real und substantiell in sich enthielte. Richtig wird dagegen jener Ausdruck nur dann verstanden, wenn man unter geistiger Gegenwart eine Gegenwart versteht nach Art der Geister, d. h. in der Weise, wie die Geister selbst und sie allein an einem Orte oder in einem Gegenstande gegenwärtig sind. Dadurch wird die reale Gegenwart nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr auf die realste Weise statuiert, da die Geister realer und vollkommener an einem Orte oder in einem Gegenstande gegenwärtig sein können als die Körper. Da aber der Ausdruck „geistige Gegenwart“ immerhin zweideutig bleibt und überdies auch in seinem guten Sinne genommen den Charakter der Gegenwart nicht allseitig und vollständig ausdrückt, so muß man zu seiner nähern Erklärung und Ergänzung den andern „göttliche Gegenwart“ oder „göttliche, d. h. gottähnliche, Existenzweise“, hinzufügen, wie dies oben gesehen ist.

Doch auch dieser Ausdruck bedarf noch einer nähern Erklärung und Begründung. Es ist bekannt, wie die Lutheraner, um nur in der Eucharistie

keine Transsubstantiation und überhaupt keine objective Wirksamkeit der Consecrationsworte annehmen zu müssen, zur Aufrechterhaltung der realen Gegenwart des Leibes Christi ihre Zuflucht dazu nahmen, daß sie eine aus der hypostatischen Union entspringende Ubiquität der Menschheit Christi statuirten. Daraus, daß der Gottmensch, d. h. die Person Christi, überall gegenwärtig ist, schlossen sie, daß auch alle Theile der Person, nicht bloß die Gottheit, sondern auch die Menschheit, überall gegenwärtig seien — ein offenkundiger Fehlschluß; denn was der Person Christi der einen Natur nach zukommt, eignet ihr darum nicht auch der andern Natur nach, und was von der Person prädicirt wird, kann darum nicht auch von jedem Theile derselben prädicirt werden; sonst müßte man auch sagen, die Menschheit Christi sei Gott und sie sei nicht nur in der Eucharistie, sondern in allen Dingen gegenwärtig.

Indem wir also dem Leibe Christi im Sacramente eine göttliche Existenzweise zuschreiben, wollen wir ihm darum nicht wegen der hypostatischen Union die Existenzweise der göttlichen Natur und Person formell aneignen; wir sagen nur, daß er hier an gewissen Eigenschaften der Existenzweise der göttlichen Person und Natur participire, auf ähnliche Weise, wie unsere Seele durch die Gnade an dem Leben und der Herrlichkeit Gottes participirt. Aber darum bleibt es doch wahr, daß diese ganz besondere übernatürliche Participation an der göttlichen Existenzweise im Leibe Christi ebenso wie die Gnade und Herrlichkeit seiner Seele in der hypostatischen Union mit der Person des Sohnes Gottes nicht zwar formell, wohl aber virtuell begründet ist und aus ihr hervorspringt. Gerade weil der Leib Christi der Leib des Sohnes Gottes ist, erhält er auch durch die Kraft der in ihm wohnenden göttlichen Person das durchaus einzige Privilegium, ähnlich wie diese selbst, aber in beschränktem Maße, untheilbar und ungetheilt an vielen Orten und im Innersten der Dinge gegenwärtig zu sein. Nicht formell durch die hypostatische Union, aber doch wegen und auf Grund derselben erhebt der Sohn Gottes den von ihm angenommenen Leib zur Theilnahme an der Einfachheit, Universalität und penetrirenden Kraft seiner göttlichen Existenz¹. Er thut dies um so mehr, weil er eben

¹ Treffend, obgleich etwas kühn, sagt der geistvolle Algerus (De sacr. l. 1, c. 14): Quod si tantae facilitatis futura sunt corpora sanctorum, ut ad implendam voluntatem spiritus nulla sua tarditate impediuntur: quid de corpore Christi capitis nostri credendum est, cui non modo facilitas, qua non tardetur ad faciendum, quae voluerit, sed etiam, ut ipse ait, „omnis potestas mihi data est in caelo et in terra“; ut cum Deo in unitate personae omnia possit? Si

durch diesen seinen Leib als Haupt des Menschengeschlechtes mit allen Gliedern desselben in die realste Vereinigung treten und ihn als das Organ seiner allumfassenden, in die Tiefe der Wesen eindringenden, die Naturen vergöttlichenden Wirksamkeit gebrauchen will.

4. So schließt sich ontologisch das Mysterium der Eucharistie an das der Incarnation, wie das der Incarnation an die Trinität an; die Eucharistie hat ihre Voraussetzung und Erklärung in der Incarnation, wie diese als das Herausreten des Sohnes Gottes in die Welt ihre Voraussetzung und Erklärung in seiner Zeugung aus dem Schoße des Vaters besitz. Ueberhaupt zeigen diese Mysterien eine merkwürdige Analogie und Verwandtschaft miteinander. Alle drei zeigen uns denselben Sohn Gottes, das erste im Schoße des ewigen Vaters, wie er aus demselben sein Dasein erhält, das zweite im Schoße der Jungfrau, wie er durch denselben in die Welt eintritt, das dritte im Schoße der Kirche, wie er durch eine immerwährende universale Gegenwart unter den Menschen verweilt und sich mit ihnen vereinigt. Ueberall aber ist er für das natürliche Auge unseres Leibes und unserer Seele gleichmäßig ver-

corpora nostra spiritalia futura sunt, quia spiritui personaliter iuncta: quid corpus Dei nisi divinum, quia Deo unitum? Carnem igitur divinam substantialiter quidem eandem cum Deo non dicimus: sed profecto cum Apostolus dicat, quia omnia subiecta sunt ei, praeter eum, qui sibi subiecit omnia, et ipse Filius Dei testetur, quia omnis potestas ei data est: sic in unitate personae Deo coniunctam credimus, ut quod habet Deus per naturam, hoc ipsa per gratiam. Cum ergo nos habituri simus et Angeli modo habeant, ut quancumque intervalla locorum nullo fere temporis intervallo nimia sua celeritate pertranseant, non tamen hoc habent, ut, unde recedunt, ibi remaneant. Quo privilegio sola caro Christi, quae super omnem creaturam a Deo exaltata est, super omnem et praeter omnem naturam insignita est, ut per omnipotentiam, quae data est in caelo et in terra, ubicumque quomodocumque sibi placuerit, non de loco ad locum transeundo, sed ibi, ubi est, remanendo et alibi, ubicumque voluerit, existendo, tota et integra et substantialiter sit et in caelo et in terra. Ähnlich Petrus von Blois (In ep. 140): Corpus idem apud nos est in diversis locis etc. Licet vero (corpus Christi) ex natura corporali et circumscriptibili sit in uno dumtaxat loco, tamen in pluribus locis est virtuali potentia et spiritali modo. Tanta enim est unio divinitatis et carnis, quae tota divina et gloriosa facta est, ut ex plenitudine divinitatis, quae teste Apostolo corporaliter ibi habitat, illud corpus, licet in uno loco corporaliter et naturaliter, in pluribus tamen est divina et spiritali virtute. Et sicut ipse Deus, quamvis in pluribus, immo in omnibus locis sit virtualiter et essentialiter, tamen secundum aliquem modum existendi, id est personaliter, est in uno loco, id est in ipso homine assumpto per gratiam: ita, quod divinitatis est, retribuit ineffabiliter corpori suo, ut ex unionis virtute et in uno homine sit Verbum, et in pluribus locis sit illius corporis et sanguinis incomprehensibile sacramentum.

horgen, weil wir weder in dem, was von Gott in der Schöpfung ſichtbar geworden, die Zeugung ſeines Sohnes, noch in der Menſchheit die hypostatifche Vereinigung mit der Gottheit, noch unter den euchariftiſchen Geſtalten den geiſtig vorhandenen Leib Chriſti finden können. In allen drei Geſtalten kann nur die übernatürliche Offenbarung, nur der Glaube an dieſelbe uns den Sohn Gottes erkennen laſſen, und zwar ein Glaube, durch den wir nicht nur einfach etwas außer dem Bereiche unſerer Vernunft Liegendes erfaffen, ſondern alle Schranken unſerer natürlichen Begriffe durchbrechen müſſen. Denn natürlicherweiſe haben wir nur den Begriff von einer Perſon in einer Natur, von einer Natur in einer Perſon, von der Exiſtenz einer Subſtanz unter homogenen Accidenzen, und umgekehrt. Um aber jene Myſterien aufzufaſſen, müſſen wir uns mehrere Perſonen in der einen göttlichen Natur, zwei Naturen in der einen Perſon Chriſti, und in der Euchariftie den Leib Chriſti über die ihm natürlichen Accidenzen der Ausdehnung und räumlichen Beſchränkung erhaben und mit fremden Accidenzen verbunden denken. Gerade die Grundpfeiler aller Kategorien, Suppoſitum und Subſtanz, Subſtanz und Accidenz, erſcheinen in dieſen Myſterien in ganz andern Verhältniſſen, in ganz anderer Bedeutung als vor dem Auge der bloßen Vernunft. Daher fallen dieſe Myſterien auch gar nicht in die Metaphyſik der reinen Vernunft, in die philoſophiſche Metaphyſik; ſie bilden ein Syſtem einer neuen übernatürlichen Metaphyſik, in dem die Wurzeln aller Kategorien nach den verſchiedenſten Seiten in ein neues Licht treten, und wo ein Glied das andere weſentlich ergänzt und erklärt.

§ 70. Myſtiſche Bedeutung der Euchariftie im allgemeinen.

Die Bedeutung der Euchariftie im Syſteme der chriſtlichen Myſterien und für uns Menſchen inſbeſondere wird in der Regel leichter und beſſer aufgefaßt als die der Trinität und ſelbſt die der Incarnation. Jeder Chriſt betrachtet die Euchariftie als das Wunder einer unausſprechlichen Liebe Gottes zu uns Menſchen, der ſich mit uns auf die innigſte Weiſe vereinigen will. Die Idee einer übernatürlichen Vereinigung mit Gott iſt in den Gedanken und Empfindungen jedes Katholiken von dem Glauben an dieſes Myſterium untrennbar, während man bei der Incarnation, wie wir geſehen, zuweilen die Idee der bloßen Aufhebung einer unnatürlichen Trennung vortwaſten, bei der Trinität faſt keine Beziehung auf eine Verbindung Gottes mit uns hervortreten läßt.

Aber von der vollen Kraft und Bedeutung der übernatürlichen Vereinigung Gottes mit uns in der Eucharistie, so wie auch von der Natur und Erhabenheit der unaussprechlichen Liebe Gottes, woraus sie entspringt, kann man sich keinen deutlichen Begriff machen, wenn man nicht auch die übernatürliche Bedeutung der Incarnation und der Trinität versteht und andererseits im Menschen die Bestimmung zu einem absolut übernatürlichen Leben, zur Theilnahme an der göttlichen Natur, am göttlichen Leben anerkennt und in Betracht zieht.

Denn wozu dieses unaussprechliche Wunder der göttlichen Liebe in der Eucharistie, wenn uns Gott bloß als seine Knechte behandeln, uns nicht über unsere Natur hinaus in seinen Vaterschoß erheben will? Wozu diese himmlische göttliche Nahrung, wenn wir nicht zu einem übernatürlichen göttlichen Leben geboren sind? Wozu diese wunderbare, reale Vereinigung der Menschen mit dem neuen Adam, wenn er uns bloß seine Genugthuung für unsere Sünden zuwenden oder Hilfe und Beistand von Gott verdienen, und nicht als übernatürlicher Stammvater des Geschlechts mit göttlicher Kraft unsere Natur umschaffen und den Keim eines nicht bloß menschlich guten, sondern eines göttlich heiligen Lebens in sie hineinsenden will? Wozu abermals diese Verbindung Gottes mit uns, wenn sie nicht ein Ausfluß und Abbild von jener unaussprechlichen Einheit sein soll, die in der Trinität den Vater mit dem Sohne im Heiligen Geiste verbindet, und wenn Christus nicht mit seiner Substanz sein eigenes göttliches Leben in uns ausgießen soll, wie der Vater mit seiner Substanz sein eigenes Leben in den Sohn ausströmt?

Wir nehmen keinen Anstand zu behaupten: wenn die Idee der Erhebung des Menschen zu einem wahren consortium divinae naturae und damit die früher erklärte übernatürliche Bedeutung der Trinität und der Incarnation aufgegeben wird, so erscheint die Eucharistie als ein isolirtes, nicht genügend motivirtes und darum auch unerklärbares Werk Gottes, und es wird unmöglich, auch nur die Angemessenheit, geschweige denn eine Nothwendigkeit derselben dem denkenden Geiste auf eine befriedigende Weise darzulegen. Daher wird man von diesem Standpunkte aus unwillkürlich dazu fortgetrieben, die Eucharistie überhaupt oder wenigstens ihre mystische Realität zu mißkennen oder zu läugnen. Die Protestanten, sowohl die alten als die neuen, jene, weil sie die Gnade bloß in eine Zudeckung der Sünde ohne innerliche Erneuerung, diese, weil sie dieselbe in einen durch bloße Willensänderung hervorgerufenen gottgefälligen Zustand legen, sind der beste Beweis dafür. Interessant ist es auch zu sehen, wie schon die

Neftorianer, im Bunde mit den Pelagianern, wenn nicht die erſte, ſo doch die ausgebildeteſte rationaliſtiſche Schule des Alterthums, mit der Uebernatürlichkeit der Gnade das wahre Weſen der Erbsünde, damit den wahren und vollen Grund ſowie das wahre Weſen der Incarnation und ſo endlich auch die reale Gegenwart Chriſti in der Euchariftie zu beeinträchtigen gedrängt wurden¹. So wahr iſt es, daß die Myſterien ſich gegenseitig bedingen, und daß ein jedes nur als Glied des ganzen Organismus ſich in ſeiner Bedeutung behaupten kann.

Das werden wir von neuem an der Euchariftie ſehen.

Der übernatürliche Organismus der Myſterien des Chriſtenthums beſteht darin, daß das Myſterium der Gottheit, die innere Mittheilung der göttlichen Natur, ſich nach außen hin fortſetzt und nachbildet. Es ſetzt ſich fort, indem der Sohn Gottes eine geſchaffene menſchliche Natur annimmt und dieſe in ſeiner Perſon und als zu ihr gehörig derjenigen Verbindung und Einheit, die er ſelbſt mit dem Vater hat, theilhaft macht. Aber nicht nur dieſe eine menſchliche Natur, ſondern das ganze menſchliche Geſchlecht ſoll mit Gott in die innigſte Gemeinſchaft treten. Deſhalb verbindet der menſchgewordene Sohn Gottes in ſeiner Menſchheit ſich in der innigſten Weiſe mit uns zu einem Leibe, wie er ſelbſt mit dem Vater ein Geiſt iſt. Und wie er ſelbſt durch ſeine geiſtige Weſenseinheit mit dem Vater dieſelbe Natur und daſſelbe Leben mit ihm hat, ſo will er uns durch die Einheit des Leibes mit uns an ſeiner göttlichen Natur theilnehmen laſſen, indem er die Gnade und das Leben, das er in Fülle vom Vater empfangen und in ſeiner Menſchheit niedergelegt hat, über uns ausgießt. So tritt der Sohn Gottes vom Vater ausgehend in das menſchliche Geſchlecht hinein durch eine Art von Fortſetzung jenes ewigen Ausganges vom Vater; dadurch treten wir in continuirliche Verbindung mit dem Vater als der Urquelle des göttlichen Lebens, und inſolge davon entſteht in uns ein vollendetes Nachbild der Einheit des Sohnes Gottes mit

¹ Es läßt ſich nicht mit Sicherheit nachweiſen, daß Neſtorius nicht an die reale Gegenwart und die Transſubſtantiation geglaubt habe. Der hl. Chriſtus erklärt bloß, derſelbe läugne die Kraft und Bedeutung der Euchariftie, weil er dem Fleiſche Chriſti die *vis vivificatrix* abſpreche. Allerdings iſt von da bis zur Läugnung der realen Gegenwart nur ein Schritt. Uebrigens haben manche aus der Schule des Theodor von Mopſueſtia, zu der Neſtorius gehörte, ausbrüchlich das ganze Myſterium der Euchariftie geläugnet. Selbſt Theodoret, der Schulgenoffe des Neſtorius, hat ſich, wie über die Incarnation, ſo auch über die Euchariftie zuweiſen unklar und zweideutig ausgedrückt. Vgl. *Garnier, De haeresi Nestorii* diſſert. I, c. 6, § 5.

dem Vater. Unsere Verbindung mit dem Gottmenschen ist ein Bild der substantiellen Einheit des Sohnes mit dem Vater; und unsere dadurch vermittelte Theilnahme an der göttlichen Natur und am göttlichen Leben erscheint als Nachbild der durch die höchste substantielle Einheit bedingten Gemeinschaft der Natur und des Lebens, die der Sohn Gottes mit seinem Vater besitzt.

Dies ist die allgemeine Idee des übernatürlichen Organismus, in den die Eucharistie eingegliedert ist; auf den ersten Blick erscheint sie hier, wenn nicht als ein wesentliches, so doch als ein integrierendes, zur abgerundeten Vollständigkeit des Ganzen nothwendiges Glied, welches ebenso, wie es aus der Idee des Ganzen hervorgeht, auch wiederum die Wirklichkeit dieser Idee bestätigt.

Wenn nämlich der Sohn Gottes seiner Lebensgemeinschaft mit den einzelnen Gliedern seines mythischen Leibes den höchsten Grad von Innigkeit und die festeste Grundlage geben wollte; wenn die Verbindung des einzelnen Menschen mit Christus als dem Kanale und mit dem ewigen Vater als der Quelle des übernatürlichen Lebens eine in jeder Beziehung vollendete werden, wenn endlich die Einheit des Geschlechtes mit Christus dessen substantielle Einheit mit dem Vater vollkommen darstellen sollte: so war es durchaus angemessen und sogar relativ nothwendig, daß der Same des höhern Lebens nicht bloß in der Mitte des Geschlechtes, sondern auch in jedem einzelnen Gliede desselben substantiell niedergelegt würde, daß zu der auf der Geschlechtseinheit beruhenden resp. zu der durch die Taufe herzustellenden organischen Verbindung der einzelnen Menschen mit dem Gottmenschen noch eine realere und innigere, eine substantielle Vereinigung hinzutrate, in welcher die Glieder nicht nur durch Verwandtschaft oder organische Beziehung, sondern durch wirkliche Aufnahme der Substanz ihres Hauptes ein Leib mit ihm würden; daß also das gottmenschliche Haupt nicht bloß virtuell und mittelbar jedem Gliede nahe stünde, wie das Haupt in dem natürlichen Körper, sondern daß es, wie beim Letztern die ihn informirende Seele, mit seiner eigenen Substanz in die einzelnen Glieder einging, sie durchdränge und sie so mit seiner göttlichen Herrlichkeit und Kraft erfüllte.

Die Bedeutung der Eucharistie liegt also darin, daß in ihr die reale Einheit des Sohnes Gottes mit allen Menschen vollendet und besiegelt wird, daß die Menschen ihm vollkommen in der innigsten und realsten Weise incorporirt werden, um als seine Glieder auch an seinem Leben theilzunehmen. Der

Begriff unserer realen und ſubſtantiellen Incorporation in Chriſtus iſt der Grundbegriff des ganzen eucharistiſchen Myſteriums; von ihm aus läßt ſich am beſten die Beziehung deſſelben zu den Myſterien der Trinität, der Incarnation und der Gnade verfolgen.

Faſſen wir daher das Weſen der beſagten Incorporation etwas näher ins Auge.

§ 71. Die durch die Eucharistie zu vollziehende Incorporation der Chriſten in Chriſtus als Grundton ihrer ganzen myſtiſchen Bedeutung.

1. Daß Chriſtus in der Eucharistie ſich mit uns verbinde, um ein Leib mit uns zu werden, iſt die klare, entſchiedene Lehre der Heiligen Schrift und der heiligen Väter. Iſt es doch die weſentliche Beſtimmung jeder Speiſe, daß ſie ſich mit dem Genießenden zu einem ſubſtantiellen Ganzen verſchmelze. Daher reden auch die heiligen Väter in den ſtärkſten Ausdrücken von einer Vermischung und Verſchmelzung des Leibes Chriſti mit dem unſrigen. Sie betonen dabei ausdrücklich, daß unſere Einheit mit Chriſtus nicht eine bloß moralische, ſondern eine reale, phyiſche, ſubſtantielle ſei, und wir werden unten Stellen anführen, worin ſie dieſelbe als Abbild der Conſubſtantialität des Sohnes mit dem Vater hinſtellen.

Selbſtverſtändlich iſt dieſelbe jedoch nicht in jeder Beziehung derjenigen gleich zu achten, welche zwiſchen der natürlichen Speiſe und dem Leibe des Genießenden hergeſtellt wird. Handelt es ſich doch hier um die Einigung nicht eines todten mit einem lebendigen, ſondern eines lebendigen Leibes mit einem lebendigen, wo nicht die Subſtanz des einen als Lebensmaterial vom andern verzehrt, ſondern eben jener eine von ſeinem Leben dem andern mittheilen, ihn befruchten ſoll. Die vollkommenſte natürliche Analogie für dieſe Vereinigung der Leiber bildet daher diejenige Verbindung, welche in der Ehe beſteht, die ja auch vom Apoſtel ſelbſt als der treue Ausdruck des Verhältniſſes Chriſti zur Kirche und zu den einzelnen Gläubigen hingestellt wird¹. Dieſe Analogie zeigt uns überdies den Unterſchied und zugleich den Zusammenhang zwiſchen der Einheit des Leibes mit Chriſtus, wie ſie unmittelbar durch die Incarnation allein ſchon begründet wird, und der

¹ Theodoret., In Cant. c. 3. Edentes igitur sponsi membra et bibentes eius sanguinem nuptialem ipseus communionem consequuntur. Basquez erläutert (In p. 3, disp. 204, n. 86 sq.) auch die habituelle Einheit des Leibes, welche nach dem actuellen Genuſſe des Leibes Chriſti beſtehen bleibt, aus der Analogie der Ehe.

Vollendung derselben durch die Eucharistie. Durch den Eintritt des Logos in unser Geschlecht waren wir noch erst Fleisch von seinem Fleische, wie dies Eva in Bezug auf Adam dadurch war, daß sie aus der Seite Adams genommen worden. In der Eucharistie aber wird unser Leib mit dem Leibe des Logos wieder zusammengefügt, und so werden wir abermals Fleisch von seinem Fleische, und zwar in der Weise, daß die erstere Einheit, wie bei unsern Stammeltern, nur die Grundlegung und Präformation der letztern ist.

Daran schließt sich ein anderer Unterschied des natürlichen Brodes vom Leibe Christi. Jenes wird in den Leib desjenigen verwandelt, der es genießt; dieser aber assimiliert sich umgekehrt den Genießenden selbst, nicht zwar durch Verwandlung der Substanz desselben, sondern dadurch, daß derselbe ihm als ein ihm angehöriges, von ihm zu belebendes Glied angeschlossen wird, wie in der Ehe der empfangende Theil dem sich mittheilenden, das Weib dem Manne, als seinem Haupte verbunden und unterworfen ist. Während er der äußern Erscheinung nach in der Form der natürlichen Speise sich in uns hineinsenkt, nimmt er in der That uns als die Reizweige in sich als den Weinstock auf. Und so wird er auch nicht an die vielen Genießenden zertheilt, sondern sammelt die Genießenden in sich zu einem Leibe und zu einem Brode nach dem Worte des Apostels ¹. Wir wachsen mit ihm als unserem Haupte zu einem Leibe zusammen, werden sein Leib in weit realerem und vollerm Sinne, als wir es dadurch sind, daß er virtuell in seinem eigenen Leibe das ganze Geschlecht angenommen oder durch die Taufe resp. den Glauben uns schon Zugang zu seinem Leben gewährt hat.

Daraus ergibt sich noch ein letzter Unterschied zwischen der natürlichen und der eucharistischen Speise. Jene ist bloß ein Hilfsmittel, um den

¹ Unum corpus, unus panis multi sumus, omnes, qui de uno pane participamus (1 Cor. 10). Die Schrift des trotz seiner vielen Sonderbarkeiten und Verirrungen immerhin genialen Vaader sur l'eucharistie enthält außer manchen andern Blickebenen eine tiefe Auffassung dieses apostolischen Wortes. Folgende Worte geben die von uns entwickelten Gedanken lebendig und anschaulich wieder: *Et la lumière se répandant de ce coup d'oeil sur les paroles connues du Christ devient plus vive, quand on se souvient qu'il se nomme la tête et le coeur de ce corps que les hommes réunis en et par lui doivent former, qu'il est par conséquent question ici d'une nourriture d'un système organique par son centre, c'est-à-dire par son soleil, et non pas d'une nutrition d'un individu isolé par les débris d'un autre individu — sens grossier de l'alimentation, lequel les Juifs ont voulu appliquer aux mots du Christ, et que beaucoup de Chrétiens condamnent, sans pouvoir appliquer à ces mots d'esprit et de vie un sens plus digne et plus vrai.*

durch die Zeugung formirten und belebten Körper zu erhalten und zu fördern. Die heiligen Väter sprechen nun zwar oft davon, daß, wie das Kind von der Substanz der Mutter, die es geboren, auch genährt werden müsse, so auch Christus, nachdem er uns zum übernatürlichen Leben gezeugt, uns mit seiner Substanz speisen müsse, um uns jenes Leben zu erhalten und zu vermehren. Aber wenn wir tiefer eindringen, ist in der übernatürlichen Ordnung die Zeugung der Christen kein Hervorgehen aus Christus, sondern eine Einpflanzung in Christus, da wir nur insofern von Christus das Leben empfangen, als wir seine Glieder sind. Die substantiale Vereinigung mit dem Leibe Christi hat also hier nicht bloß die Bedeutung einer das gezeugte Leben unterstützenden Nahrung, sondern die einer tiefen Begründung desselben in seiner Wurzel, eines festern, wesentlich innigern Anschlusses desselben an seine Quelle, so zwar, daß die Mittheilung dieses Lebens außerhalb der substantiellen Vereinigung fast nur als eine Anticipation erscheint.

Wir würden also die Idee der eucharistischen Vereinigung mit Christus entschieden verflümmern, wenn wir den Leib Christi nach Analogie der natürlichen Speise bloß als ein Mittel zur Stärkung und Erhaltung des bereits vorhandenen Lebens betrachteten; wir müssen vielmehr in der Eucharistie eine Vertiefung und Verinnerlichung der allgemeinen Einheit erblicken, welche durch die Incarnation bzw. durch den Glauben und die Taufe zwischen dem Gottmenschen und den Menschen bewirkt worden ist. Treffend bemerkt der hl. Chrysostomus ¹ zu den Worten des Apostels „Das Brod, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi“: „Warum sagte er nicht: Theilnahme? Weil er etwas Größeres ausdrücken und eine sehr innige Vereinigung bezeichnen wollte. Denn wir treten damit nicht nur dadurch in Gemeinschaft, daß wir genießen und empfangen, sondern auch durch die Einigung (sc. mit ihm: *ἀλλὰ καὶ τῷ ἐνοῦσθαι*). Denn wie jener Leib mit Christus geeinigt ist, so werden auch wir mit ihm durch dieses Brod geeinigt.“

2. Diesen Begriff der Incorporation vorausgesetzt, lassen sich nun die Beziehungen der Eucharistie zu den Mysterien der Trinität, der Incarnation und der Gnade leicht entwickeln. Am nächsten liegt offenbar die Beziehung zur Incarnation.

Mit Rücksicht auf unsere reale Incorporation in Christus, welche die Eucharistie bewirkt, läßt sich mit tiefer Wahrheit sagen, daß die Eucharistie

¹ Hom. 24 in ep. 1 ad Cor.

die reale und universale Fortführung und Erweiterung des Mysteriums der Incarnation sei.

Die eucharistische Gegenwart Christi selbst ist schon ein Reflex und eine Erweiterung seiner Menschwerdung, wie die heiligen Väter sehr oft bemerken. Die Verwandlung des Brodes in den Leib Christi durch die Kraft des Heiligen Geistes ist eine Erneuerung des wunderbaren Actes, wodurch er aus dem Schoße der Jungfrau in Kraft desselben Heiligen Geistes seinen Leib ursprünglich bildete und in seine Person aufnahm, und wie er durch diesen Act zum erstenmal in die Welt eintrat, so vervielfältigt er durch jenen seine substantielle Gegenwart fort und fort durch die Räume und die Zeiten.

Aber diese Gegenwart wird nur deshalb vervielfältigt, damit der Leib Christi wachse und sich ausdehne durch die Glieder, die er sich anschließt und mit sich verschmelzt¹. Nur deshalb wird in der Consecration der eigene Leib Christi reproducirt, damit er in der Communion sich mit den einzelnen Menschen vereinige, mit ihnen ein Leib werde, damit so der Logos in jedem Menschen gleichsam von neuem Mensch werde, indem er dessen menschliche Natur zur Einheit mit der seinigen in sich aufnimmt. Denn wenn der Logos dadurch Fleisch wird, daß er Fleisch annimmt, so wird er gewissermaßen von neuem incarnirt, wenn er durch die Eucharistie die Genießenden zu seinen Gliedern macht und als solche in sich aufnimmt. Höreten wir doch eben den hl. Chrysostomus sagen: „Wie jener Leib Christo vereinigt ist, so werden auch wir durch dieses Brod mit ihm vereinigt.“ Wir werden so eins mit Christus, daß man mit tiefer Wahrheit sagen kann, wir gehörten zur Person Christi, seien gewissermaßen Christus selbst. „Christus ist die Kirche,“ sagt der hl. Hilarius, „durch das Sacrament seines Leibes sie nach ihrer Gesamtheit in sich tragend.“²

3. Sehen wir nun, was diese reale Fortsetzung und Erweiterung der Incarnation bedeuten und bewirken soll, so kommen wir damit auf die innigen Beziehungen der Eucharistie zu den Mysterien der Gnade und der Trinität.

¹ Verbum Patris, quod caro est, et quod semel factum est, quotidie fieri non dubites, dum per hoc caro et sanguis cibus noster efficitur, ad hoc quippe, ut et nos eius corpus simus (*Pasch. Radb.*, De corp. et sang. Dom. c. 12).

² A dominatu enim vitiorum animam liberavit, anteriora delicta non reputans et nos in vitam novam renovans et in novum hominem transformans, constituens nos in corpore carnis suae. Ipse enim est ecclesia, per sacramentum corporis sui universum eam continens (In Psalm. 426, n. 6).

Wenn überhaupt ſchon, wie wir beim Myſterium der Incarnation geſehen haben, unſere Einverleibung in Chriſtus nothwendig den Zweck und die Wirkung haben muß, daß wir der Privilegien unſeres Hauptes theilhaft und zu ſeiner göttlichen Würde, Herrlichkeit und Seligkeit aufgenommen werden, ſo muß dieß bei dieſer ſo innigen, wunderbaren Incorporation noch weit mehr der Fall ſein. „Nichts anderes“, ſagt der hl. Leo ¹, „erſtrebt die Gemeinſchaft des Leibes und Blutes Chriſti, als daß wir in das übergehen, was wir genießen, und denjenigen, in welchem wir geſtorben, begraben worden und auferſtanden ſind, durchaus im Geiſte und Fleiſche tragen.“ „Durch die Speiſe ſeines Leibes“, bemerkt ein anderer ehrwürdiger Schriftſteller ², „werden wir ihm einverleibt, und deſhalb iſt es nothwendig, daß wir dorthin, wo Chriſtus iſt, erhoben werden.“ Dieſe unausſprechliche Einheit des Körpers muß nothwendig eine ebenſo erhabene Güter- und Lebensgemeinſchaft des Menſchen mit dem Sohne Gottes erzeugen, außer der ſie nicht denkbar iſt ³. Wenn irgendwo, ſo müſſen wir hier dadurch, daß der eingeborne Sohn Gottes in uns iſt und wir in ihm, der Gegenſtand einer übernatürlichen, unendlich fruchtbaren Liebe Gottes werden, die uns in Chriſtus zu Kindern annimmt und in ihren Schoß aufnimmt ⁴,

¹ Serm. 14 de paſſ. Dom.: Non enim aliud agit participatio corporis et sanguinis Christi, quam ut in id, quod sumimus, tranſeamus: et in quo com-mortui et conſepulti et conreſuſcitati ſumus, ipſum per omnia et ſpiritu et carne geſtemus.

² Auctor elucidarli ap. Anſelm. l. 1, c. 28: Sicut eſca in comedentem vertitur, ita quique fidelis per comestionem huius cibi in corpus Christi con-vertitur. Igitur per fidem mundi vitilis et concupiſcentiis Christo conſacraſi-mur et in baptiſmate Christo conſepellimur, ideo et ter immergimur: per cibum corporis eius ei incorporamur, et ideo neceſſe eſt, ut illuc, quo Chriſtus eſt, pertranſeramur.

³ Der geiſtreiche Algerus hebt das wiederholt hervor: Ita vere et perfecte communicavit nobis ſeipſum, ut viſibiliter etiam corporis et ſanguinis ſui mirifico ſacramento Eccleſiam ſibi uniens et conſcorporans, tanta gratia inſigniret, ut ipſe eſſet caput eius, et ipſa eſſet corpus ſuum, non nomine tenus tantum, ſed in veritate ſui corporis vere ſibi conſcorporatum: ut in illo nullius gratiae nobis eſſet divortium, cum quo nos ſolidaret tam unicae unitatis ſacramentum, certumque eſſet hoc pacto, nos cum ipſo per ipſum in vita aeterna ſimilem dignitatis obtinere gloriam, ſi cum ipſo per ipſum in hac vita ſimilem inno-centiae ſervare voluerimus gratiam (L. 1 de Sacram. c. 8). Und wiederum: Idem, qui eſt ſacerdos, ſacrificium factus, unitur ſibi commorientibus, ut, dum unum ſunt cum ipſo, ubi ipſe eſt, ipſi ſint in ipſo (L. 2, c. 8).

⁴ Ego in eis et tu in me, ut ſint conſummati in unum et cognoscat mundus, quia tu me miſiſti et dilexiſti eos, ſicut et me dilexiſti. Pater, quos dediſti mihi, volo, ut ubi ego ſum, et illi ſint mecum (Io. 17, 23. 24).

dann müssen wir hier mit der Fülle der Gottheit überschüttet und vergöttlicht werden, müssen wir theilnehmen an derselben Herrlichkeit, die der Sohn vom Vater erhalten hat¹, wie es durch die heiligmachende Gnade und die aus ihr entspringende Glorie wirklich geschieht. Und wenn die Väter als den Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes die Vergöttlichung des Menschen bezeichnen, so gilt das in volstem Maße von der Eucharistie als der fortgesetzten Incarnation. So sagt z. B. die Trullanische Synode²: „Gott, der geopfert und ausgeheilt wird zum Heile der Seelen und der Leiber, vergöttlicht die ihn Empfangenden“ (θεοοργεῖ τοὺς μετέχοντας). Ähnlich der hl. Cyrill von Jerusalem³: „Durch den Genuß des Leibes und Blutes Christi wirst du eines Leibes und eines Blutes mit ihm. So werden wir Christus Träger sein, sein Fleisch und Blut in unsere Glieder aufnehmend, und somit, wie Petrus sagt, der göttlichen Natur theilhaft werden.“ Die Theilnahme an der göttlichen Natur ist aber zugleich eine Erfüllung des Menschen mit dem Heiligen Geiste. Da der Heilige Geist in ganz besonderer Weise durch die realste Verbindung im Leibe Christi wohnt, so muß er sich auch über diejenigen ergießen, die mit diesem zu einem Leibe verbunden worden. Daß wir mit dem Heiligen Geiste erfüllt werden⁴, daß die Eucharistie den Theilnehmenden zur Gemeinschaft des Heiligen Geistes werde⁵, und wir alle untereinander in die Gemeinschaft des einen Heiligen Geistes vereinigt werden⁶, bezeichnen die alten Liturgien als den Zweck und die Wirkung der Eucharistie, und der hl. Johannes von Damaskus hebt es ausdrücklich hervor, daß wir im Genusse der Eucharistie durch die Theilnahme an dem (in der Eucharistie wohnenden) göttlichen Feuer (des Heiligen Geistes) durchglüht und vergöttlicht werden sollen⁷.

Unsere Verschmelzung mit dem Gottmenschen zu einem Leibe, von welcher die heiligen Väter in so starken Ausdrücken reden, ist nur

¹ Et ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus (Io. 17, 22).

² Praef. can. ab initio.

³ Catech. mystag. 4.

⁴ ἵνα πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν (Liturgie der Apost. Constit.).

⁵ ὥστε γενέσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσιν εἰς κοινωνίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος (Lit. des hl. Chrysostomus).

⁶ Ἡμεῖς δὲ πάντας . . . ἐνώσεις ἀλλήλοις εἰς ἑνὸς πνεύματος ἁγίου κοινωνίαν (Lit. des hl. Basilus). Vgl. das S. 450 angeführte Werk von Dr. Hoppe S. 255 ff.

⁷ De fide orthodox. l. 4, c. 13: Accedamus ad eum ardentil desiderio et . . . divinum carbonem sumamus, ut desiderii nostri ignis accepto carbonis ardore peccata nostra comburat et corda illuminet divinique adeo ignis commercio inardescamus et in deos evadamus.

dort denkbar, wo wir auch von seinem göttlichen Geiste, seiner göttlichen Lebenskraft erfüllt, wo wir auch mit seiner Gottheit auf eine wunderbare Weise zu einem Geiste verschmolzen werden sollen. So wahr und innig müssen wir ein Geist mit Gott werden, wie Christus in der Eucharistie mit uns als ein Leib erscheint.

Ein bloß moralisches Verhältniß unserer Seele zu Gott durch Unterwürfigkeit ihres Willens und Gleichförmigkeit der Gesinnung reicht dazu nicht aus. Denn in dieser Voraussetzung erblicken wir doch immer noch zwei Geister, die sich irgendwie begegnen, aufeinander wirken und in einem gewissen äußern Wechselverhältniß stehen. Die Einheit des Geistes mit Gott aber, welche in der Eucharistie vorgestellt und bewirkt wird, muß auf einer wahren Durchdringung des menschlichen Geistes durch den göttlichen beruhen; Gott muß mit seinem innersten Wesen sich in die Seele hineinsetzen und mit seinem eigenen Leben sie erfüllen; wie ein verzehrendes Feuer muß er sie ergreifen, um sie mit seinem eigenen Lichte und seiner eigenen Wärme zu durchdringen und mit seiner Herrlichkeit zu überkleiden. Nur dann, wenn unser Geist aus Gott und in Gott lebt und in dem ihn umfluthenden göttlichen Lichte aufzugehen scheint, ist er so wahrhaft ein Geist mit Gott, wie er in der Eucharistie ein Leib wird mit Christus.

Eine so innige, geistige Einheit mit Gott erlangen wir aber nie und nimmer, auch nicht durch die vollkommenste bloße Entwicklung unserer natürlichen Geisteskräfte und Uebereinstimmung unseres natürlichen Lebens mit dem göttlichen Willen: sie ist nur in der übernatürlichen Gnade der Kinderschaft enthalten, die uns als Kinder Gottes seiner Natur und seines Lebens theilhaftig macht. Daher schließen wir, daß die Bedeutung der Eucharistie ohne Beziehung auf das Mysterium der Gnade und Kinderschaft sich gar nicht begreifen läßt.

Dagegen erscheint die Eucharistie, wenn wir sie als Siegel und Krone unserer in der Gnade enthaltenen Einheit mit Gott auffassen, in ihrem schönsten Glanze. Durch sie wird es wahr, daß der Sohn Gottes in uns sein göttliches Leben nicht nur nachbildet, sondern wirklich fortsetzt, daß er uns in die innigste Continuität mit der göttlichen Quelle desselben bringt und uns den Bestand desselben in der sichersten Weise verbürgt.

4. Das Mysterium der Gnade ist aber nur eine Nachbildung und Fortsetzung des Mysteriums der Trinität, mit dem es durch die Incarnation verflochten ist. Daher muß uns die Eucharistie als Fortsetzung der letztern auch in die innigste Beziehung zur Trinität bringen.

Der hl. Hilarius von Poitiers führt dies in folgender Weise aus. Er will darthun, daß die Einheit zwischen Vater und Sohn deshalb keineswegs eine bloß moralische, also eine bloße Willensharmonie sei, weil sie als Vorbild und Wurzel unserer Einheit mit Christus und seinem Vater hingestellt wird. Zu dem Ende bemerkt er¹, das Wesen und der Grund der Einheit, welche in den Worten Joh. 17, 21 „daß alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie in uns seien“ ausgesprochen ist, müsse aus den folgenden Versen bestimmt werden. Da sage nun der Heiland zunächst: „Und ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben, ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie auch wir eins sind.“ „Eins sind also“, sagt Hilarius, „alle in der Herrlichkeit, weil nicht eine andere als die empfangene Ehre mitgeteilt wurde, und sie auch aus keinem andern Grunde mitgeteilt wurde, als damit alle eins wären. Und da alle durch die dem Sohne gegebene und vom Sohne den Gläubigen mitgeteilte Herrlichkeit eins sind, so frage ich, wie der Sohn eine andere Herrlichkeit als der Vater haben kann, da die Herrlichkeit des Sohnes alle Gläubigen in die Einheit der väterlichen Herrlichkeit aufnimmt? Verwegen mag hier wohl die Sprache der menschlichen Hoffnung sein, aber ungläubig ist sie nicht; denn obgleich es gewagt ist, solches zu hoffen, so ist es doch gottlos, es nicht zu glauben, da einer und derselbe uns der Urheber der Hoffnung und des Glaubens ist. . .“

„Aber noch“, fährt Hilarius fort², „erfasse ich nicht die Art und Weise, wie die mitgeteilte Herrlichkeit alle eins macht.“ Auch das habe uns der Heiland deutlich gesagt, indem er fortfahre: „Ich in ihnen und du in ihnen und du in mir, damit sie vollkommen eins seien.“ „Diejenigen, welche zwischen Vater und Sohn eine bloße Einheit des Willens einführen, frage ich nun, ob heute Christus in uns sei durch die Wahrheit der Natur, oder bloß durch die Harmonie des Willens? Denn wenn das Wort wahrhaft Fleisch geworden ist und wir wahrhaft das fleischgewordene Wort in der Speise des Herrn (cibo Dominico) empfangen, wie sollten wir ihn dann nicht naturhaft in uns bleibend erachten, ihn, der sowohl die Natur unseres Fleisches bei seiner Menschwerdung unzertrennlich in sich aufgenommen hat, als auch diese Natur seines Fleisches unter dem Sacramente des uns mitzutheilenden Fleisches mit der Natur seiner ewigen Gottheit vermischte? Denn so sind wir alle eins, weil in Christus der Vater, und Christus in uns ist.“

¹ Hil., De Trin. l. 8, n. 12.² L. c. n. 18.

Daß dieſe letztere natur- oder weſenſchaftliche Einheit der Menſchen mit Chriſtus und durch Chriſtus mit dem Vater nothwendig mit der erſtern, der Einheit der Herrlichkeit, verflochten iſt, führt Hilarius nicht näher aus, weil dieß außer ſeinem Zwecke lag. Aber die Verflechtung iſt auch an ſich ſchon zu offenbar, und Hilarius deutet ſie immerhin klar genug an, wenn er ſagt, daß wir, durch Chriſtus mit dem Vater verbunden, „zur Einheit mit dem Vater vordringen ſollen“¹. Wenn dieſe Einheit keine todte, ſondern eine lebendige, fruchtbare ſein ſoll, dann kann es nur die Einheit der Herrlichkeit und des Lebens ſein, welche der Sohn Gottes durch ſeine ſubſtantielle Einheit mit dem Vater beſitzt, und die durch eine ähnliche ſubſtantielle Einheit deſſelben mit uns auf uns fortgepflanzt wird. Und fortgepflanzt wird ſie auf doppelte Weiſe, da, wie Hilarius ſehr ſchön ſagt, Chriſtus in uns iſt durch ſein Fleiſch, und wir in ihm, indem mit ihm das, was wir ſind, in Gott iſt².

Wir ſehen, der hl. Hilarius führt bei der Euchariftie eben den Gedanken durch, welchen wir nach ſeinem Vorgange früher bei der ſubſtantiellen Mittlerſchaft des Gottmenſchen zu Grunde gelegt haben. Mit Recht: denn da die Mittlerſchaft Chriſti weſentlich mit ſeiner Stellung als Haupt zuſammenhängt und in ihr gründet, ſo muß Chriſtus, wie er erſt in der Euchariftie vollkommen unſer Haupt wird, ſo auch hier erſt vollkommen der Mittler unſerer Einheit mit Gott werden. Paſchaſius Rabbertus hat das treffend ausgeſprochen, wenn er zu den Worten des Heilandes: „Wer mein Fleiſch iſt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm“ bemerkt³: „Wie alſo Gott der Vater durch die Natur der Gottheit wahrhaft im Sohne iſt, ſo ſagt man mit Recht, der Sohn Gottes und Menſch (Dei Filius homo) ſei durch die Menſchheit des Fleiſches in uns; und deßhalb wird er als Mittler Gottes und der Menſchen dargeſtellt, weil wir durch ihn die Gemeinſchaft der Einheit mit Gott haben, indem von ihm geſagt wird, daß er, im Vater bleibend, auch in uns bleibe.“ Die Euchariftie ſelbſt heißt deßhalb auch *communio*, die Gemeinſchaft

¹ Ut ad unitatem Patris proficeremus (l. c. n. 15).

² Est in nobis ipse per carnem, et sumus in eo, dum secum hoc, quod nos sumus, in Deo est (l. c. n. 14).

³ Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. Vere igitur, sicut per naturam Deitatis Deus Pater in Filio est, ita Deus Filius homo per humanitatem carnis in nobis esse iure dicitur, ac per hoc mediator Dei et hominum praedicatur, quia per eum communionem unitatis habemus ad Deum, dum ipse, in Patre manens, et in nobis quoque manere dicitur (De corp. et sang. Dom. c. 9).

per excellentiam, weil sie durch sich selbst das innigste und realste Band ist, welches den Menschen mit Christus, und in Christus einerseits mit der Trinität, andererseits mit allen die Eucharistie genießenden Menschen verbindet¹.

Am glänzendsten gibt sich aber diese wunderbare Gemeinschaft mit Christus und seinem Vater darin kund, daß sie uns erst in der vollkommensten Weise zu Kindern Gottes macht. Nach Analogie der natürlichen Speise fassen wir gewöhnlich, wie schon früher angedeutet wurde, die Eucharistie bloß als eine der Kinder Gottes würdige und zur Erhaltung und Vermehrung ihres göttlichen Lebens dienende Speise auf. Wenn sie aber in der erklärten Weise uns substantiell eins macht mit dem eingebornen Sohne Gottes, dann muß sie die Würde und das Leben der Kinder Gottes nicht bloß erhalten und dem Grade nach vermehren, sondern beide erst recht begründen und ihnen einen wesentlich höhern Glanz verleihen, als sie sonst gehabt haben würden.

Schon durch die Incarnation sind wir nicht mehr bloße Adoptivkinder Gottes, sondern in den natürlichen, eingebornen Sohn Gottes durch seine

¹ Diesen Begriff der communio finden wir auch bei den griechischen Vätern. So bei Pseudo-Dionysius (De eccl. hier. c. 3, n. 1). Wir geben den Sinn der Stelle nach dem Commentar des Robert von Lincoln: Ipsa Eucharistia est telete (τελετή, perfectio = bonum perfectum et perficiens, so nennt Dionysius die Eucharistie) teletarum omnium dignissima et maxima propter rem omnium dignissimam et maximam in hac telete contentam. Est enim in Eucharistia secundum B. Ignatium caro Salvatoris nostri Iesu Christi pro peccatis nostris passa, quam benignitate sua Pater suscitavit. Omnis alia telete virtutem huiusmodi congregationis et reductionis ad Dei communionem et perfectionis ab hac telete suscipit, quae primo per se et principaliter est nostri ad Deum congregativa et communionis ipsius effectiva. In hac enim telete est vera caro nostri Salvatoris, quam assumpsit de Virgine, in qua passus nos redemit, non divisa ab anima nec a Deitate, sed inseparabiliter unita; et sic est in ea Dei filius Deus et homo perfectus, qui nostram assumens humanitatem nos cunctavit et communicare fecit secum in una natura; et donans nobis suam carnem singularem ad comedendum cunctit nos cum sua singulari persona, ut omnes simus unum in Christo, et eius perfectione perfecti et in eius communionem cuncti et congregati. Merito igitur huic telete (quia ipsa primo principaliter est nostri ad Deum congregativa et communicationis ipsius effectiva et perfectiva, aliis teletis ex sua virtute tribuens horum efficientiam) appropriatur per excellentiam nomen communionis. Ähnlich der hl. Johannes von Damaskus (De fide orth. l. 4, c. 14): Κοινωνία δὲ λέγεται τε καὶ ἐστὶν ἀληθῶς διὰ τὸ κοινωνεῖν ἡμᾶς δι' αὐτῆς τῷ Χριστῷ καὶ μετέχειν αὐτοῦ τῆς σαρκὸς τε καὶ τῆς θεότητος· κοινωνεῖν δὲ καὶ ἐνοῦσθαι ἀλλήλοις δι' αὐτῆς. Ἐπεὶ γὰρ ἐξ ἐνὸς ἄρτου μεταλαμβάνόμεθα, οἱ πάντες ἐν σώμα Χριστοῦ καὶ ἐν αἵμα καὶ ἀλλήλων μέλη γινόμεθα, σύνσωμοι Χριστοῦ χρηματίζοντες.

Menſchheit als ſeine Glieder mit aufgenommen, und participiren als ſeine Glieder auf ähnliche Weiſe, wie ſeine eigene Menſchheit, an ſeiner perſönlichen Stellung zum Vater. Durch die Euchariftie aber werden wir noch weit feſter mit ihm verbunden, werden noch vollkommener ſein Leib, da er nicht bloß von unſerem Fleiſche das ſeine angenommen, ſondern auch das angenommene uns wieder eingefeßt hat. „Da er in uns iſt und wir in ihm, iſt das, was wir ſind, mit ihm in Gott“, hörten wir oben den hl. Hilarius ſagen. So ſtehen wir denn in ſeinem natürlichen Sohne als deſſen Glieder dem ewigen Vater gegenüber, und dieſer dehnt ſeine hypotaſtiſche Vaterſchaft, nicht bloß durch eine Nachbildung deſſelben, ſondern in ſich ſelbſt, wie über die eigene Menſchheit Chriſti, ſo auch über uns aus. Zur größern Klarheit könnten wir hier wiederum die Analogie der Ehe heranziehen, in welcher namentlich nach der Conſummation eine wirkliche, nicht bloß eine juridiſche Verwandtſchaft und Beziehung zwiſchen dem Vater des Bräutigams und der Braut eintritt.

Fernerhin können wir zwar ſchon mit Rückſicht auf das in der heiligmachenden Gnade uns mitgetheilte göttliche Leben ſagen, daß wir nicht bloß von Gott adoptirt ſeien, — in der Weiſe nämlich, wie die Adoption unter Menſchen vollzogen wird — ſondern auch einigermaßen aus ſeinem Schoße gezeugt ſeien. Aber das tieſte Element der Zeugung, der ſubſtantiale Zuſammenhang zwiſchen dem Zeugenden und dem Gezeugten, würde hier fehlen, wenn nicht der Sohn Gottes in ſeiner Subſtanz ſich mit uns vereinigte und uns in ſeine Subſtanz aufnahm. Beides geſchieht durch die Incarnation, welche in der Euchariftie ſich fortſetzt. In der Euchariftie empfangen wir nicht nur überhaupt das Leben von Gott, ſondern wir empfangen es durch ſubſtantiale Vereinigung mit ſeinem Sohne, indem wir Wein von ſeinem Wein und Fleiſch von ſeinem Fleiſche werden. Ja wir treten mit ihm in einen feſtern ſubſtantialen Zuſammenhang, als er unter Menſchen zwiſchen dem Zeugenden und dem Gezeugten beſteht. Denn hier löſt ſich die ſubſtantiale Einheit mit der Zeugung auf, dort aber kann und ſoll ſie fortwährend erneuert und befeſtigt werden. Und ſo leben wir denn auch kraft der Euchariftie nicht bloß aus Gott, wie die Kinder aus ihren irdiſchen Eltern, ſondern auch in Gott, aus ſeiner Subſtanz und in ſeiner Subſtanz. Die euchariftiſche Communion mit Gott vertritt zugleich die Zeugung und Nahrung der Kinder Gottes.

Eine großartigere, ſtärkere Weiterführung und Ausbreitung der innergöttlichen Productionen, namentlich der Zeugung, und eine innigere Aufnahme der Creatur in die Einheit der Dreifaltigkeit läßt ſich nicht denken.

Darum ist aber auch die Eucharistie ein nothwendiges Glied in der vollen Entwicklung jenes wunderbaren Organismus der christlichen Mysterien, wodurch die der Incarnation zu Grunde liegende Idee fortgeführt und vollendet wird.

5. Betrachten wir jetzt die Bedeutung, welche der Gottmensch als Haupt des menschlichen Geschlechtes hat, noch nach einer andern Seite, und auch hier werden wir sehen, daß die Eucharistie die Idee der Incarnation fortführt und vollendet.

Als Haupt des menschlichen Geschlechtes hat der Gottmensch nicht nur einen realen Einfluß auf die Glieder desselben als Princip ihres übernatürlichen Lebens; er vertritt auch alle Glieder dieses großen Leibes Gott gegenüber, und wie er selbst in seiner Person sich Gott als Opfer darbringt: so soll er auch mit sich und in sich seinen ganzen mystischen Leib, und soll dieser mystische Leib wiederum den Gottmenschen und in ihm sich selbst Gott als ein großes Opfer weihen — so daß das Opfer der einzelnen Menschen in dem des Gottmenschen eingeschlossen ebenfalls als ein unendlich wohlgefälliges vor Gott erscheint. Wie Christus als Haupt in seinen Gliedern sein göttliches Leben fortlebt, so soll er auch in ihnen sein göttliches Opfer fortsetzen.

Auch aus diesem Grunde muß er reell und substantiell im Schoße des Menschengeschlechtes wohnen, damit die Menschen ihn immerdar seinem Vater darstellen und opfern können. Dazu waren aber außerdem noch zwei Dinge nothwendig: erstens, daß er fortwährend die einmal am Kreuze vollzogene Immolation in sich wieder darstellte, und zweitens, daß er in einer Weise unter uns wohnte, die den Menschen eine reale Vereinigung mit seinem Opfer möglich machte. Beides geschieht nun durch die Eucharistie.

Der Gottmensch wohnt unter uns unter den getrennten Gestalten von Brod und Wein, so daß er unter den Gestalten des Brodes zunächst mit seinem Leibe, unter den Gestalten des Weines zunächst mit dem für uns vergossenen Blute gegenwärtig ist. Er wohnt also in unserer Mitte unter den Symbolen seiner Immolation als das zur Ehre Gottes geschlachtete Lamm; als solches tritt er vor unsere Augen und auch vor die Augen seines himmlischen Vaters, und so vergegenwärtigt er Gott und uns sich selbst mit seinem Opfertode, damit wir ihn in unserer Mitte dem himmlischen Vater darbringen.

Wenn Christus in der Eucharistie nicht reell gegenwärtig oder nicht als Opferlamm gegenwärtig wäre, so könnten wir nur moralisch, dem

Affecte nach uns mit ihm zu einem Opfer vereinigen; wir könnten aber auch ferner nicht der Früchte des Opfers durch einen wirklichen Genuß desselben theilhaft werden. Jetzt aber genießen wir nicht nur das Opfer in der realsten Weise, um seine Früchte in ihm selbst zu empfangen und die aus ihm entsprungenen Verdienste an der Quelle zu trinken; sondern weil wir durch diesen Genuß dem Opferlamme einverleibt werden, so werden wir auch mit ihm ein Opfer durch die realste Einheit, die sich denken läßt¹. Wir nehmen also auch wahrhaft Antheil an der unendlichen Verherrlichung, welche der Sohn Gottes seinem Vater gibt; auch von uns erhält Gott diese Verherrlichung, weil wir ihm Christus als unser Haupt darbringen, und Christus, in uns wohnend, uns als seine Glieder dem Vater darstellt.

Es erscheint also auch unter diesem Gesichtspunkte wieder die Idee der Incorporation der Menschen in Christus als der Grundzug in der Bedeutung der Eucharistie. Aber diese Incorporation wird nur dann in ihrer ganzen Tragweite aufgefaßt, wenn man einsieht, daß die Verherrlichung, die der Mensch Gott darzubringen hat, eine Fortsetzung und Ausbreitung jener unendlichen Verherrlichung ist, die Gott nicht als Schöpfer, sondern als Vater in seinem Schoße von dem ihm wesensgleichen Sohne empfängt. Diese konnte von den Creaturen schon nachgebildet werden, wenn sie bloß durch die Gnade zur Theilnahme an der Natur, der Würde und der Liebe des Sohnes Gottes berufen wurden. Aber fortgesetzt und ausgebreitet wird sie nur dann, wenn die begnadigte Creatur dem Sohne Gottes einverleibt wird; und weil diese Einverleibung zunächst nur in einer vom Sohne Gottes angenommenen Natur und dann erst mittelbar in dieser Natur durch reale Verbindung des Sohnes Gottes mit andern Creaturen stattfinden konnte, deshalb ist eben die eucharistische Gegenwart und Vereinigung des Gottmenschen mit uns die Grundlage

¹ Sehr schön sagt Böllinger (Christenthum und Kirche S. 254): „Das eucharistische, den Leib des Herrn verhaltende Brod speiset die Vielen zu einem Leibe, und so wird die Kirche als der von ihm mit seiner Leibesubstanz genährte und gliedlich zusammengefaßte Leib des Herrn zugleich mit seinem eigenen, natürlichen Leibe Gott dargebracht, und ist das eucharistische Opfer das Product dieser Einheit von Haupt und Gliedern, zugleich aber — in der Communion — das Mittel, diese Einheit zu erhalten, zu nähren und zu verstärken.“ Ueberhaupt gehört die ganze Darstellung der Lehre vom Opfer Christi, wie Böllinger sie hier nach dem hl. Paulus gibt, zu dem Besten, was in neuerer Zeit darüber geschrieben worden; besonders aber die Darstellung der Einheit des eucharistischen Opfers mit dem himmlischen (S. 255 f.).

und Bedingung der Verherrlichung, die Gott von uns erwartet und verlangt.

Eucharistie, Incarnation und Trinität stehen also im innigsten Zusammenhange. Die Bedeutung aller drei Mysterien geht darauf hinaus, den Menschen der göttlichen Natur theilhaft zu machen und dadurch ihn selbst auf übernatürliche Weise zu beseligen und Gott auf übernatürliche Weise zu verherrlichen. Sie sind die realen Offenbarungen der göttlichen Liebe, welche die göttliche Substanz in den Sohn, den Sohn in eine menschliche Natur und diese mit dem Sohne hypostatisch verbundene Natur in das ganze menschliche Geschlecht ergießt, um den Strom göttlicher Herrlichkeit und Seligkeit den Menschen zuzuführen. Umgekehrt muß dann aber auch das menschliche Geschlecht substantial mit seinem Haupte vereinigt und sein Haupt substantial eins sein mit dem ewigen Worte, damit die ganze Schöpfung in wunderbarer Verkettung in den Hymnus einstimme, in welchem das unendliche Wort des Vaters dessen Größe und Herrlichkeit verkündet.

§ 72. Wesen und Bedeutung der Transsubstantiation.

Um das Wesen und die Bedeutung des eucharistischen Mysteriums allseitiger zu verstehen, müssen wir auch die einzelnen Momente ins Auge fassen, welche die substantiale Gegenwart Christi in der Eucharistie, sowie die reale Incorporation seines mystischen Leibes in seinen realen Leib bedingen oder begleiten, und die deshalb eine ähnliche Bedeutung im Organismus der übernatürlichen Ordnung besitzen, wie die substantiale Gegenwart selbst.

Zunächst begegnet uns hier die Transsubstantiation, gemäß welcher der Leib Christi nicht mit dem natürlichen Brode als seinem Vehikel verbunden, nicht im Brode, sondern an der Stelle der Brodschubstanz unter den Accidenzen derselben gegenwärtig wird, und zwar so, daß er nicht so sehr durch seinen Eintritt die Brodschubstanz verdrängt, als vielmehr aus dem Brode gleichsam von neuem hervorgebracht, durch Wandlung des Brodes in ihn gegenwärtig gestellt wird.

1. Zum allerwenigsten erfordert der Begriff der Transsubstantiation, daß die Substanz des Brodes zu sein aufhöre, und daß der Leib Christi, an ihre Stelle succedirend, die substantialen Functionen derselben, wenigstens die activen, in Bezug auf die Accidenzen aufnehme. Wir glauben auch, daß diese Auffassung des Ueberganges der einen Substanz in die andere dem von der Kirche definirten Begriffe der Transsubstantiation wohl ge-

genügen möchte. Aber so aufgefaßt, erschiene die Transsubstantiation doch immerhin mehr als eine Vertauschung (Permutation) der einen Substanz mit der andern, oder als eine Substitution der einen für die andere, denn als eine Wandlung der einen in die andere. Die Gegenwart des Leibes Christi würde bewirkt in Form einer Abduction, einer Herbeiführung desselben vom Himmel auf den Altar (freilich ohne daß er aus dem Himmel entfernt würde), nicht in Form einer Hervorbringung resp. Reproduction desselben aus dem Brode; die Vergegenwärtigung des Leibes Christi wäre folglich nicht so sehr der Terminus, worauf der Act der Transsubstantiation hinausläuft, oder das Resultat desselben, als vielmehr nur ein Factor in dem Proceß selbst, indem jene Vergegenwärtigung gedacht werden mußte als dasjenige, was die Brodschubstanz ausschließt und verdrängt oder an die Stelle derselben tritt, um die durch ihre Aufhebung entstandene Lücke auszufüllen. Das alles aber läßt sich nur mühsam mit dem Sprachgebrauche der Kirche, der Liturgien und der heiligen Väter reimen.

Die begriffliche Klarheit hat diese Auffassung allerdings für sich; denn an eine Production des Leibes Christi aus dem Brode im Sinne der natürlichen Wandlung, so daß der Stoff des Brodes in den Leib Christi hinüberginge, oder der Leib Christi erst durch die Umbildung desselben zu stande käme, ist hier offenbar nicht zu denken. Das Brod hört schlechterdings nach Form und Materie auf zu existiren, und der Leib Christi existirte, ganz wie er ist, schon vor der Consecration, ohne durch die Wandlung des Brodes in ihn einen Zuwachs zu erhalten oder gar ein neuer Leib zu werden.

Aber obgleich diese übernatürliche Umwandlung durch die beiden angeführten Momente sich wesentlich von der natürlichen unterscheidet, so muß doch der ideale Gehalt der letztern, wodurch sie eben eine Umwandlung ist, auch bei der erstern festgehalten und dadurch eine tiefere und lebendigere Auffassung derselben erzielt werden.

Nach dem kirchlichen Sprachgebrauche, den uns besonders der hl. Gregor von Nyssa¹ tief ergründet zu haben scheint, ist die eucharistische Wandlung

¹ Orat. catech. c. 37. Den Gedanken Gregors hat der hl. Johannes von Damaskus trefflich verwerthet in seiner Darstellung der Transsubstantiation (De fide orth. l. 4, c. 13): Corpus est divinitati vere unitum, quod ex sancta Virgine ortum habuit, non ut illud, quod in coelos receptum est, corpus descendat, sed quia panis ipse et vinum in corpus et sanguinem Dei transmutantur. Si requiras, quonam pacto illud fiat, sat tibi sit audire, hoc fieri per Spiritum

des Brodes in den Leib Christi nach Analogie derjenigen zu fassen, durch welche das Brod, welches Christus in seinem irdischen Leben genoß, in seinen Leib verwandelt wurde. Wie letztere durch die natürliche, körperliche Wärme und Lebenskraft geschah, so geschieht erstere durch die übernatürliche, geistige Gluth und Lebenskraft des göttlichen Geistes Christi, des „calor Verbi“¹, der ihm auch die erste Existenz seines Leibes im Schoße der Jungfrau zubereitete. Wie durch die Aufnahme des natürlichen Brodes der menschliche Körper gleichsam seine zweite Substanz, eine Erweiterung seines frühern Daseins erhält: so empfängt hier der Leib Christi ebenfalls eine Erweiterung seines Daseins, nicht zwar in der Form stofflichen Zuwachses², sondern in der Form einer Reproduction seiner ersten Substanz³, sofern nämlich sein eucharistisches Dasein einen ebenso mächtigen Act erfordert, wie derjenige ist, durch welchen ihm sein Dasein im Himmel erhalten wird. Aus demselben Grunde muß die Brodschubstanz, da sie nicht mit ihrem stofflichen Gehalte den Leib Christi vergrößern soll, nicht bloß für ihren Stoff eine andere Form erhalten, sondern ganz nach Stoff und Form von dem Feuer des Heiligen Geistes verzehrt werden, so daß nur der Leib Christi mit seinem ganzen Wesen unter den Gestalten des Brodes existirt⁴.

sanctum, quemadmodum et ex sancta Dei genitrice Dominus sibi ipsi carnem assumpsit, quae in seipso subisteret; nec amplius quidquam nobis perspectum est et exploratum, quam quod Dei sermo verax efficaxque est atque omnia potest; modus vero investigari prorsus nequit. Illud vero dicere alienum non est, quemadmodum naturaliter panis per comestionem vinumque et aqua per potionem in corpus et sanguinem comedentis et bibentis transmutantur, nec corpus sunt aliud a corpore eius, quod prius exstabat: sic panem, qui in prothesi praeparatus fuit, vinum item et aquam per Spiritus sancti invocationem et adventum modo, qui naturae viribus et condicione sublimior est, in Christi corpus et sanguinem converti, ut nequaquam duo sint, sed unum et idem.

¹ Im Pfingsthymnus: Iam Christus astra.

² Dies ist die jüngst vom Heiligen Stuhle verurtheilte Lehre Rosminis.

³ Dahin gehören die Ausdrücke der Väter, wenn sie sagen: Corpus Christi conficitur, efficitur, creatur in altari. Cf. Lessius, De perf. div. l. 12, c. 16. Suarez tom. III in p. 3, disp. 50.

⁴ Folgende Bestimmung des Begriffes der Conversion und speciell der Transsubstantiation, welche wir der Synopsis Franzelins entnehmen, möchte wohl zu einem klaren Verständnisse vieles beitragen. Ad conceptum conversionis generatim requiri videtur et sufficere ut a) duplex sit terminus, unus a quo, alter ad quem, ille desinens, hic succedens secundum aliquam rationem entis pro diversitate conversionis diversam; ut b) inter desitionem unius et successionem alterius mutus sit nexus et ordo, quo successio exigat prioris desitionem et desitio ordinetur ad successionem alterius; c) praeterea conversio, transsubstan-

Vielleicht liegt der Unterschied zwischen der zuerst angeführten Auffassung der Transsubstantiation und der letztern mehr in der Darstellung als in der Sache selber; aber jedenfalls hebt letztere die Idee der Verwandlung schärfer hervor; sodann aber wirft sie auch ein helles Licht auf die Bedeutung dieser wunderbaren Action, welche wir jetzt ins Auge zu fassen haben.

2. Wenn der Leib Christi nur im Brode gegenwärtig wäre, nicht aber an die Stelle der Brodschubstanz träte, so würde durch den Empfang der Eucharistie weder Christus uns, noch würden wir Christo incorporirt; man müßte denn annehmen, die Brodschubstanz sei hypostatisch mit dem Leibe Christi verbunden, obgleich wir auch dann nicht eigentlich mit dem lebendigen Leibe Christi ein Leib werden würden. Letzteres werden wir nur dann, wenn die Substanz des Brodes, die ihrer Natur nach dazu angethan ist, in unsern Leib überzugehen, im Sacramente in den Leib Christi übergegangen ist, so daß also nun Christus, in ihre Stelle eingetreten, sich so innig mit uns vereinigt, als wenn er das Brod selbst wäre.

Nicht bloß zur sinnenfälligen Kundgebung seiner Gegenwart hat Christus die Vereinigung seines Leibes mit uns an den Genuß der Brodschubstanz geknüpft; noch mehr hat er das gethan, um auf diese Weise erst eine Vereinigung zu bewerkstelligen, die nicht bloß eine Gegenwart oder eine Berührung seines Leibes mit dem unserigen, sondern eine organische Verknüpfung beider Leiber wäre. Damit unsere Leiber in seinen Leib aufgenommen und ein Leib mit demselben werden durch Vereinigung, macht er das, was naturgemäß ein Leib mit uns werden kann und soll, zu seinem Leibe durch Umwandlung; um unsere Leiber mit seinem Leibe durch die Gluth des Heiligen Geistes zusammenzuschmelzen, schmelzt er vorab durch dieselbe Gluth die Nahrung unseres Leibes in seinen Leib um.

tiatione quoque non excepta, saltem magis proprie dicetur, si in utroque termino perseveret reale aliquod tertium commune, quod cum termino formali constituat terminum totalem; inde enim fit, ut vere dici possint „ea quae sunt in id mutari, quod non erant“ (*Ambros., Myst. c. 9*); tandem d) licet simpliciter *productio* ‚termini formalis ad quem‘ non aequè postuletur, sicut desitio termini a quo, videtur tamen ad conversionem maxime propriam, respectu etiam habito ad conversionem eucharisticam, secundum Patrum explicationem postulari, ut positio termini ad quem *productioni magis, quam additioni*, sit analoga, atque adeo productioni aequalpollens actio, quam replicationem dicere possumus (*Lessius, De div. perfect. XII, 16*).

Wie Christus, um überhaupt Glied und Haupt unseres Geschlechtes zu werden, nicht bloß eine uns ähnliche menschliche Natur annehmen, sondern diese Natur aus dem Schoße des Geschlechtes empfangen mußte: so will er auch hier, bei der Vollendung des organischen Bandes, das uns an ihn fesseln soll, nicht bloß mit der Substanz seines Leibes uns nahe treten, sondern sich in uns, oder vielmehr uns in sich hineinpflanzen; und das thut er dadurch, daß er die Nahrung unseres Leibes in seinen Leib wandelt, um in ihr und durch sie unsern Leib als einen Rebzweig in sich als den Weinstock aufzunehmen.

Demnach ist die Transsubstantiation in ähnlicher Weise eine wesentliche Bedingung zur vollständigen Durchführung der erhabenen Idee unserer Incorporation in Christus, wie die substantiale Gegenwart seines Leibes überhaupt. Wie sie einerseits das Vorhandensein dieser Idee in der göttlichen Oekonomie bestätigt, so wird sie andererseits selbst durch diese Idee erklärt und gerechtfertigt.

3. Dasselbe Verhältniß stellt sich heraus, wenn wir die Transsubstantiation betrachten in Bezug auf die Doppelbedeutung der Incorporation: nämlich erstens die Communication des Lebens und der Glorie des Hauptes an die Glieder, und zweitens die Vereinigung der Glieder mit dem Haupt zu einem Gott wohlgefälligen Opfer. In beiden Beziehungen präformirt und bewirkt die Transsubstantiation des Brodes in den Leib Christi eine übernatürliche Transformation des mythischen Leibes Christi durch Verähnlichung desselben mit seinem Haupt.

Beginnen wir mit der zuerst genannten Beziehung der Transsubstantiation auf die Mittheilung des Lebens und der Glorie von seiten des Hauptes an die Glieder.

Möhl¹ macht die tiefsinnige Bemerkung, daß alle diejenigen, welche in dem Menschen durch die Eucharistie eine tiefe und gründliche Umwandlung nicht bewirkt werden lassen, auch die Bedeutung derselben nicht würdigen können und deshalb sie als etwas ganz Unbegreifliches fallen lassen müssen. Er bemerkt dieses zunächst gegen die Reformatoren, welche bei ihrer Meinung von der durch die Sünde eingetretenen radicalen Verderbniß der menschlichen Natur der Erlösungsgnade selbst und damit auch den sie vermittelnden Sacramenten eine die Natur von Grund aus erneuernde Wirkung nicht zuschreiben konnten. Seine Behauptung läßt sich aber mit vollem Rechte auch auf diejenigen ausdehnen, welche die Natur

¹ Symbolik (8. Aufl.) S. 318 f.

zwar nicht von Grund aus verderbt sein lassen, aber eben deshalb der Erlösungsgnade nicht so sehr eine die Natur absolut erhebende und verklärende, als vielmehr nur eine reinigende, heilende und unterstützende Kraft zuschreiben.

Wenn die Natur bloß aus ihrer Schwäche und Zerrüttung befreit werden soll, so ist, wie früher gezeigt worden, ebenso wenig wie die wahre Erhebung der menschlichen Natur Christi zur reellen Einheit mit einer göttlichen Person, auch die reelle Verwandlung der Substanz unserer natürlichen Nahrung in die des lebendigmachenden Fleisches des Gottmenschen notwendig oder auch nur vernünftigerweise denkbar. Noch viel weniger ist dieses der Fall, wenn man mit einigen neuern Theologen die Wirkungen der Eucharistie auf die sogen. Naturseite des Menschen, das sinnliche, animalische Leben, beschränkt. Jene wunderbare Verwandlung des Brodes in den Leib Christi kann nur einer andern, ebenfalls absolut übernatürlichen und geheimnißvollen Wandlung entsprechen, welche im Innern des Menschen vor sich geht. Nur die übernatürliche Erhebung der menschlichen Natur zur Theilnahme an der göttlichen, wie wir sie im Verlaufe unserer Entwicklung erklärt und behauptet haben, steht einerseits mit der Erhebung der Menschheit Christi zur hypostatischen Einheit mit dem göttlichen Worte, und andererseits mit der Verwandlung des Brodes in den Leib Christi als mit ihrem Vorbilde und ihrer vermittelnden Ursache in Proportion.

Die Umwandlung unserer geistigen Substanz ist zwar keine solche, daß diese selbst ihr wesenhaftes Sein verlöre; es ist keine Vernichtung, sondern eine Verklärung derselben, eine Transformation von Klarheit zu Klarheit¹, indem derselbe Heilige Geist uns aus irdischen Menschen zu himmlischen und vergöttlichten Menschen macht, der auch auf dem Altare das irdische Brod in himmlisches Brod verwandelt. Wie dieser Heilige Geist durch sein göttliches Feuer auf der Grundlage der Transsubstantiation uns nicht bloß moralisch, sondern naturaliter, wie die heiligen Väter sich ausdrücken, d. h. wesenhaft, mit Christus zu einem Leibe zusammenschmelzt: so wirkt er in unserm Innern auf derselben Grundlage keine bloße moralische Umstimmung oder ein neues juridisches Verhältniß zu Gott, sondern eine durchaus reale physische Verähnlichung und Vereinigung mit Gott. Unsere Seele nimmt durch die Gnade eine höhere Natur an, indem sie ihrer Beschaffenheit, ihren Kräften und ihrer

¹ Nos autem . . . a claritate in claritatem transformamur tamquam a Domini Spiritu (2 Cor. 3, 18).

Thätigkeit nach in das Bild der göttlichen Natur umgestaltet, zu einem unendlich höhern Leben emporgehoben und nach der Lehre der Väter in einem gewissen wahren und hohen Sinne vergöttlicht wird. Daher ist diese Verwandlung wahrhaft wunderbar und eines der größten und geheimnißvollsten Werke Gottes, wie die Theologen von der Rechtfertigung zu lehren pflegen. Sie findet also auch ein entsprechendes Ideal in jener Verwandlung, durch welche die Substanz des Brodes, allerdings mit Vernichtung ihres eigenen Wesens, in die vollkommeneren Substanz des Leibes Christi übergeht. Hier sollen wir sehen, wie mächtig die göttliche Liebe in den Kreis ihrer Geschöpfe eingreift, um sie aus der Niedrigkeit zu erheben und sie ganz im innersten Wesen durch ihr göttliches Feuer gleichsam zu verzehren. Denn die ganze geschaffene Natur, die geistige wie die materielle, leuchtet, wie der Apostel sagt, nach ihrer Erlösung und Verklärung, und namentlich die begnadigten, von Gott als Kinder angenommenen Menschen sollen mit Seele und Leib von göttlichem Feuer durchdrungen, wie ein Tropfen Wasser in einen Strom Weines ganz in Gott aufgenommen werden, und all ihre natürliche Schwäche und Niedrigkeit soll, nach den Worten desselben Apostels, absorbirt werden, auf daß Gott alles in allem sei.

Wie folglich der Mensch nach Leib und Seele nicht zu einem natürlichen, sondern zu einem übernatürlich göttlichen Leben genährt werden soll, so muß auch das Brod, welches ihn zum ewigen Leben zu nähren hat, der Substanz nach ein himmlisches sein; es kann kein anderes sein als der wahre Leib des lebendigmachenden Sohnes Gottes, welcher, wie er selbst es sagt und die heiligen Väter unzählige Male es verkünden, für das ganze Geschlecht der Same der Unsterblichkeit, der incorruptio, des ewigen Lebens ist. Wir sagen: der Substanz nach; denn dem Scheine und dem äußern Ansehen nach muß dieses himmlische Brod dem irdischen und natürlichen gleich bleiben, wie ja auch die übernatürliche Umwandlung des Menschen in dieser Zeit zwar eine wahre und gründliche, aber zunächst doch eine bloß innerliche und verborgene ist. Sie afficirt ja zunächst nur die Seele in ihrem geistigen Theile, nicht den Körper und das sinnliche Leben; „wir sind schon wirklich Kinder Gottes“, wir sind innerlich, „dem innern Menschen nach“, in Gott umgestaltet; aber „noch ist nicht erschienen, was wir sein werden“, und deshalb sind wir dem äußern Menschen nach wie andere natürliche Menschen. Wie „unser Leben“ nach dem Ausdruche des Apostels „mit Christus“ noch „in Gott verborgen ist“, so muß auch das Brod unseres Lebens noch unter natürlicher Hülle verborgen bleiben.

Diese Hülle wird verschwinden, wann auch die Hülle unserer Schwachheit und Gebrechlichkeit verschwindet; wann Christus nicht mehr bloß das übernatürliche Leben in der Schwäche unserer Natur säen und entwickeln will, sondern sein göttliches Leben in ganzer Fülle über uns ausgießt, unsern Leib dem Leibe seiner Herrlichkeit gleichförmig macht und unsere Seele unmittelbar zur Anschauung des göttlichen Wesens führt, welches nicht nur das Organ, sondern die Quelle und die wahre Speise des ewigen Lebens ist ¹.

4. Aber auch in Beziehung auf das eucharistische Opfer ist das Mysterium der Transsubstantiation von der größten Bedeutung.

Das Opfer im vollsten Sinne des Wortes involviret eine gewisse Zerstörung des Opfergegenstandes. Diese Idee hat einige Theologen verleitet, bei der Eucharistie den Opfercharakter darin zu suchen, daß die Substanz des Brodes und Weines in der Transsubstantiation vernichtet wird. Offenbar eine Täuschung; denn nicht das Brod ist es, was wir in der Eucharistie opfern, sondern Christus oder sein Leib, in den das Brod verwandelt

¹ Die innere Umwandlung, mit welcher die Transsubstantiation in Beziehung steht, ist daher auch ein Grund für die Glaubwürdigkeit derselben in der Weise, wie überhaupt die Mysterien untereinander sich Zeugniß geben. Sehr schön hat dies der hl. Cäcilius von Arles in der berühmten Hom. 7 de Paschate entwickelt: *Merito caelestis confirmat autoritas, quia caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus. Recedat ergo omne infidelitatis ambiguum: quandoquidem qui author est muneris, ipse etiam testis est veritatis. Nam invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui verbi sui secreta potestate convertit: dicens, Accipite etc. Ergo ad nutum praecipientis Domini repente ex nihilo substituerunt excelsa coelorum, profunda fluctuum, vasta terrarum: pari potentia in spiritualibus sacramentis Verbi praecipit virtus, et rei servit effectus. Quanta itaque celebranda beneficia vis divina benedictionis operetur, quomodo tibi notum et impossibile esse non debeat, quod in Christi substantiam terrena et mortalia commutantur, teipsum, qui iam Christo es regeneratus, interroga. Dudum alienus a vita, peregrinus a misericordia, a salutis via intrinsecus exulabas. Subito initiatus Christi legibus et salutaribus mysteriis innovatus, in corpus Ecclesiae, non videndo, sed credendo transisti, et de filio perditionis adoptivus Dei fieri occulta puritate meruisti. In mensura visibili permanens, maior factus es teipso. Cum ipse atque idem esses, multo aliter fidei processibus exististi: in exteriori nihil additum est, et totum in interiore mutatum est. At sic homo Christi filius effectus, et Christus in hominis mente formatus est. Sicut ergo sine corporali sensu, praeterita vilitate deposita, subito novam indutus es dignitatem, et sicut hoc, quod in te Deus laesa curavit, infecta diluit, maculata deterisit, non oculis, sed sensibus tuis sunt credita: ita cum reverendum altare cibis satiandus ascendis, sacrum Dei tui corpus et sanguinem fide respice, honore mirare, mente contingere, cordis manu suscipe et maxime interiori haustu assume.*

wird. Das Brod wird nur insofern geopfert, als es in das Opferlamm verwandelt wird; zudem ist ja auch seine Vernichtung keine bloße Vernichtung, die in sich selbst verläuft und abschließt, sondern eine Vernichtung, um für ein Höheres Platz zu machen, die also ganz in dem Prozesse der Verwandlung aufgeht und nur in ihm ihre Bedeutung hat.

Diese Bedeutung besteht zunächst darin, daß der Leib und das Blut Christi nicht wahrhaft und real unter diesen Gestalten sich darstellen würden, wenn letztere fortführen, ihrer homogenen Substanz zu inhärieren, und nicht von der Substanz des Leibes und Blutes Christi getragen würden.

Jene Bedeutung besteht aber ferner ganz besonders darin, daß die übernatürliche Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Opferblut Christi unsere übernatürliche Vereinigung mit dem Opfer des Gottmenschen bewirkt und vorbildet.

Sie bewirkt dieselbe: denn wenn das in der Eucharistie von uns Gott dargebrachte Opfer das bleibt, was es war, nämlich Brod und Wein, und nicht wahrhaft und wesentlich zum Opfer Christi wird, dann vereinigen wir uns auch nicht durch den Genuß der Gestalten in realer und unmittelbarer Weise mit dem Opferleibe Christi; wir werden also dadurch auch nicht ein Opferleib mit Christus. Sie vorbildet dieselbe: denn wie das Brod real in den Opferleib Christi übergeht, so sollen auch wir nicht zwar durch substantielle Verwandlung, aber doch durch reale Vereinigung mit Christus sein Opferleben und seinen Opfertod in uns nachbilden. Wie das Feuer des Heiligen Geistes die Brodsubstanz verzehrt und sie substantiell in das höchste und heiligste Brandopfer umwandelt, so soll die von diesem mit uns vereinigten Opfer ausströmende Gluth auch uns ergreifen und verzehren, uns zu einem lebendigen Brandopfer machen, das in übernatürlicher göttlicher Liebe zerfließend ganz in Gott aufgeht und, von der Lieblichkeit des Lammes Gottes durchwürzt, einen himmlischen Wohlgeruch zu Gott emporsendet. Und wie das Brod durch Vernichtung seiner selbst eben etwas Höheres wird, als es gewesen, so sollen auch wir, in Christus und durch Christus der Natur nach uns absterbend, durch dieselbe Gnade, in der wir unsere Natur verläugnen und ertödtet, zu einem unendlich höhern Leben erstehen.

5. Wir glauben übrigens die Bedeutung der Transsubstantiation für das Opfer noch tiefer auffassen zu können, so nämlich, daß dieselbe formell die beim eucharistischen Opfer nothwendige Opferhandlung constituiert.

Nach der Meinung vieler gehört die Transsubstantiation bloß mit Rücksicht auf ihren Terminus zur eucharistischen Opferhandlung, insofern nämlich, als durch sie Christus als das wahre Opferlamm im Schoße der Kirche gegenwärtig gemacht und unter den sichtbaren Symbolen der einkelt an ihm vollzogenen Immolation dargestellt wird. Diese beiden Momente sind in der That wesentlich und durchaus berechtigt, weil erstens nicht das Brod, sondern Christus das zu Opfernbe ist, und weil zweitens Christus nicht reell von neuem immolirt werden, sondern sein einmaliges blutiges Opfer unblutig durch symbolische Repräsentation dargestellt werden soll. Beide Momente setzen natürlich die Transsubstantiation voraus; aber darum besteht doch der eucharistische Opferact noch nicht formell in der Transsubstantiation, wie wir behaupten.

Diese unsere Ansicht nun, so neu sie erscheinen mag, ist im Grunde doch weder neu, noch bedarf sie einer künstlichen Deduction. Erstens wird ja schon die Wandlung bei dem heiligen Meßopfer in der Kirchensprache Consecration und „actio“ schlechthin (die actio sacrificialis) genannt, und zwar nicht bloß insofern sie das Heilige gegenwärtig macht, also mit Rücksicht auf ihren Terminus, sondern insofern sie Brod und Wein durch die Umwandlung zu einem Gott wohlgefälligen Opfer macht und die von der Kirche dargebrachte Gabe, Brod und Wein, durch den Engel der Heiligkeit, den Heiligen Geist, mittelst ihrer Umwandlung zum himmlischen Altare emporträgt¹. Jede Opferhandlung ist ja im Grunde nur eine Consecration, eine Weihe und Uebergabe eines Geschenkes an Gott, namentlich da, wo die Gabe selbst ganz verzehrt wird und in Gott aufgeht; um so mehr ist diese Consecration eine Opferung, da sie die erste Gabe, Brod und Wein, in eine andere verwandelt, welche nicht erst zu Gott aufzusteigen braucht, sondern vor den Augen Gottes in seinem eigenen Schoße dasiebt.

Zweitens: Wenn die eucharistische Opferhandlung formell bloß in der Vergegenwärtigung des Opferleibes Christi bestände, dann könnten immerhin die Früchte des Opfers Christi der Kirche zugewandt werden, könnte auch die Kirche selbst sich diesem Opfer anschließen; aber das Opfer erschiene dann nicht als aus ihrem Schoße genommen; und die Kirche würde sich nicht in der objectiven Opferhandlung, sondern bloß

¹ Es ist das unzweifelhaft der Sinn der erhabenen Oration *Supplices te rogamus* im römischen Meßcanon, vgl. Hoppe, Die Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Consecrationscanon (Schaffhausen 1865) S. 118 ff.

mit derselben Gott darbringen. Nur dann erscheint das Opfer Christi als aus dem Schoße der Kirche zu Gott aufsteigend, wenn sein Opferleib nicht bloß in die Kirche eingeführt, sondern durch die Umwandlung des von der Kirche dargebotenen Brodes aus ihren Gaben genommen wird; und nur dann bringt die Kirche sich selbst in dem Leibe Christi Gott dar, wenn sie das Brod, welches ja auch als das edelste Aliment ihrer Glieder die Leiber derselben repräsentirt, in den Leib Christi wandelt und durch diese Consecration des Brodes ihre Glieder Gott hingibt und consecrirt. Nicht das Brod, sondern der Leib Christi ist die eigentliche Opfergabe der Kirche, wie Christi selbst. Aber dieser Leib wird erst dadurch Opfer der Kirche, daß die Kirche ihn aus sich selbst durch die Wandlung des Brodes in ihn Gott entgegenbringt und durch dieselbe Wandlung die Hingabe ihrer selbst an Gott verpfändet und darstellt.

Ebenso wenig als in der Vernichtung des Brodes allein, darf man also auch in der Vergegenwärtigung des Leibes Christi allein das Wesen der eucharistischen Opferhandlung suchen; dasselbe besteht in der Verwandlung nach ihrer Totalität mit gleichzeitiger Rücksicht auf den terminus a quo und ad quem, oder in der realen Consecration des Brodes durch seinen Uebergang in den heiligsten Leib Christi.

Drittens wird diese Idee dadurch bekräftigt, daß wir nur von ihr aus beim eucharistischen Opfer eine reale Opferhandlung, nämlich eine reale und sichtbare Immutation der dargebrachten Gabe gewinnen, wodurch dieselbe vom Menschen an Gott übergeht.

Obgleich in ihrer Grundidee, der Uebergabe der Sache an Gott, sich gleich bleibend, erfüllt doch die Immutation der Opfergabe oder die reale Opferhandlung jene Idee je nach der besondern Art und Bestimmung des Opfers selbst auf verschiedene Weise, und man darf daher nicht diejenige Form, in welcher sie bei einem Opfer vorkommt, sogleich auch auf alle andern übertragen wollen.

So hat die Immutation hier zwei Eigenthümlichkeiten, die sie von der bei andern Opferhandlungen vorkommenden wesentlich unterscheiden. Erstens wird die dargebrachte Gabe nicht dadurch immutirt, daß bloß etwas an ihr vorgenommen wird, sondern dadurch, daß sie mit ihrem ganzen Wesen in eine andere aufgeht und in dieser an Gott übergeht und von ihm aufgenommen wird. Der Werth der Opferhandlung hängt daher auch nicht von dem Werthe der immutirten Gabe, sondern von dem Werthe derjenigen ab, in welche jene commutirt wird. Diese zweite Opfergabe aber, von welcher der Werth der Handlung abhängt, soll durch den Opferact

gar nicht immutirt werden, da es sich nicht darum handelt, Christus selbst von neuem Gott zu eigen zu geben, sondern die Vereinigung der Kirche mit seiner bereits an Gott übergegangenen Opfergabe darzustellen und zu vollziehen. Zweitens ist hier die Immutation selbst zwar unsichtbar, weil sie in dem innersten, verborgensten Grunde der dargebrachten Gabe vor sich geht. Aber die Action, wodurch sie vollzogen wird, nämlich die Consecrationsworte, welche das Vor sich gehende nicht bloß anzeigen, sondern auch bewirken, sind sinnlich wahrnehmbar, und das genügt, um in der Opferhandlung, namentlich einer solchen, die ihrem Wesen nach eine durchaus mystische sein soll, eine reale und zugleich sichtbare Immutation erblicken zu lassen.

Da die Opferhandlung hier in einer Immutation liegt, wodurch das Niedere in ein Höheres übergeht, so hat sie in ihrem Wesen mehr Ähnlichkeit mit der Vollziehung der hypostatischen Union und mit der Auferstehung des Leibes Christi als mit der Immolation desselben am Kreuze. Wie das aus dem Schoße Marias genommene Fleisch durch die hypostatische Union zum Fleische des Lammes Gottes consecrirt, und wie das im Grabe leblos ruhende Fleisch Christi durch die Auferstehung zum lebendigen Tempel des Heiligen Geistes consecrirt wurde, so geht hier das Brod in den geheiligten und verklärten Leib Christi über, indem der Heilige Geist unter der Hülle der sacramentalen Gestalten die Wunder erneuert, welche er einstmals im Schoße Marias und im Dunkel des Grabes vollzogen. Soll doch auch die Kirche durch die Vollziehung dieser irdischen Opferhandlung zunächst in Verbindung treten mit dem himmlischen Opfer Christi, welches er in seinem verklärten Leibe darbringt. Dadurch, daß erstens in dem himmlischen Opfer Christi die am Kreuze geschehene Immolation in ewiger Erinnerung Gott dargestellt wird, und daß zweitens diese Erinnerung an die Trennung des Blutes vom Leibe hier in der Eucharistie durch die Verschiedenheit der eucharistischen Gestalten auch für uns sichtbar vorgeführt wird, prägt der eucharistische Opferact auch die am Kreuze geschehene Immolation in sich aus und vergegenwärtigt dieselbe in ihrer Form und Kraft.

Der eucharistische Opferact wird eben nach der Auffassung der alten Liturgien vollzogen durch das Feuer des Heiligen Geistes, welches auf das die Menschheit repräsentirende Brod von der Kirche herabgerufen niederfällt, um aus ihm den Leib und das Blut des wahren Opferlammes zu bilden¹, wie er einst aus dem Schoße der Jungfrau das Opferlamm ge-

¹ Vgl. Hoppe a. a. O. S. 268 ff. Am bezeichnendsten sagt das Pontificale Romanum (De consecr. alt.): Domine sancte, Pater omnipotens aeternus Deus,

bildet hat, um es nachher am Kreuze und in der Auferstehung zum vollendeten Brandopfer darzubringen. Auf dem Altare werden nun durch die Kraft desselben Heiligen Geistes das Brod und der Wein in das Fleisch und Blut des bereits immolirten und als ewiges, vollendetes Brandopfer existirenden Lammes verwandelt, und dadurch wird Christus als der durch seinen Tod und seine Auferstehung bereits Hindurchgegangene aus dem Schoße der Kirche als ihr Opfer Gott dargebracht.

Die Form der Opferhandlung ist also hier einfach die des Brandopfers, aber mit der Specification, daß das geistige Feuer die eigentliche Opfergabe durch eine und dieselbe Action hervorbringt und im verklärten Zustande Gott darstellt, daß ferner keine neue Schlachtung des Opferlammes vorgenommen, sondern das Opferlamm unter Vergewärtigung der geschehenen Immolation Gott dargebracht wird. Diese Vergewärtigung der Immolation am Kreuze durch die getrennten Gestalten auf dem Altare ist aber nach dem Gesagten nicht die einzige in der Opferhandlung liegende Symbolik.

Ebenso wesentlich ist auch die Darstellung der Vereinigung der Kirche mit dem Opfer Christi und des Ueberganges ihres Opfers in das seine, welche nach den heiligen Vätern in der durch sinnliches Feuer resp. die Gärung erfolgenden Zusammenschmelzung der Weizen- resp. Traubentörner zu einem Ganzen und in ihrer Umschmelzung in ein höheres Wesen gegeben sind. Es ist klar, daß in dieser Darstellung nicht bloß die äußeren Species, sondern auch die ihnen homogenen Elemente in die Symbolik der Opferhandlung verschlungen werden ¹.

... preces nostrae humilitatis exaudi et respice ad huius altaris holocaustum, quod non igne visibili probetur, sed infusum Sancti Spiritus tui gratia in odorem suavitatis ascendat. Der hl. Chrysostomus vergleicht den Priester mit Elias, der Feuer vom Himmel herabrief, um die Opfergaben verzehren zu lassen.

¹ Aus der Menge von Vätern, mit welchen wir diesen Punkt illustriren könnten, theilen wir nur folgende mit: Et iam in hoc ipso, quod innumeris tritici granis confici novimus, unitatem constat assignari populorum. Sicut enim frumentum solita purgantis sollicitudine praeparatum in candidam speciem molarum labore perficitur, ac per aquam et ignem in unius panis substantiam congregatur: sic variae gentes in unam fidem convenientes, unum de se Christi corpus efficiunt, et Christianus populus quasi tritici innumerabilia grana a sacrilegis nationibus fide purgante atque cribrante discernitur, et in unum, quasi infidelium lolio pertranseunte, colligitur, et duorum instrumentorum instructione, velut frumentum gemino molarum opere curatum, nitescit, et in illam primae originis dignitatem nativo candore mutatur, ac per aquam baptismi, vel per ignem Spiritus sancti, aeterni illius panis corpus efficitur. Sicut ergo grana separari ab illius confecti panis adunatione non possunt, et sicut aqua ad

§ 73. Bedeutung und Motivirung der mystischen Existenzweise des Leibes Christi in der Eucharistie.

Nach der Transsubstantiation, durch welche der Leib Christi unter den eucharistischen Gestalten gegenwärtig wird, haben wir nunmehr die Bedeutung der wunderbaren Existenzweise des Leibes Christi in der Eucharistie in Betracht zu ziehen. Sie ist, wie wir gesehen, eine zwei- oder dreifache: eine geistige, eine göttliche und eine sacramentale, oder besser gesagt, eine göttlich-geistige und eine göttlich-sacramentale.

1. Christus soll in der Eucharistie auftreten als das übernatürliche Haupt der Menschheit, durch welches dieselbe zu einem großen Opfer zur Ehre Gottes vereinigt wird. Daher muß Christus zunächst Princip einer überaus realen Einheit für seine Glieder sein. Er muß also reell in allen sein, ohne von sich selbst getrennt zu werden, und muß demnach auf eine Weise existiren, daß er, wie die Seele in alle Theile des Körpers, nicht nur der Kraft, sondern auch der Substanz nach ungetheilt in alle Glieder seines mystischen Leibes eintreten kann. Und wie er zu diesem Ende in vielen verschiedenen Hostien ganz und untheilbar vorhanden ist, so kann er natürlich auch nicht in jeder einzelnen den Schranken des Raumes und der Ausdehnung unterworfen sein, um so weniger, da er eben in jedem Einzelnen, mit welchem er sich in der Hostie vereinigt, Princip der Einheit sein und folglich dessen ganzes Wesen durchdringen und umspannen soll. Wie im natürlichen Körper die einzelnen Theile für sich und untereinander nur durch ein höheres geistiges Princip zusammengehalten werden, so muß auch der eucharistische Leib Christi, um als Organ der Gottheit uns mit sich und untereinander zu übernatürlicher Einheit zusammenzuführen, zunächst selbst eine übernatürliche geistige Einheit besitzen, kraft welcher er mit der größten Untheilbarkeit auch die größte Ausdehnung der Gegenwart verbindet. Dennoch muß er zugleich seine leibliche, körperliche Substanz bewahren, weil er alle Menschen zu einem Leibe, nicht formell zu einem Geiste vereinigen soll. Zu einem Geiste vereinigt uns der in uns wohnende Geist Gottes, der auch der Geist Christi ist; weil

propriam redire substantiam in vino permixta non potest: sic et fideles quique atque sapientes, qui redemptos se Christi sanguine et passione cognoscunt, ita debent quasi inseparabilia membra capiti suo consecratione et ardentissima religione seclari, ut ab eo non voluntate, non necessitate selungi, non ulla terrenae rei ambitione, non denique ipsa possint morte dividi (Caesar. Arel., Hom. 7).

aber der Geist Christi nur in seinem Leibe weht, deshalb müssen wir eben mit diesem Leibe eins werden, um in demselben die in ihm lebende und wirkende Kraft des Geistes zu empfangen.

Diese Kraft soll unser ganzes Wesen vergeistigen, sie soll uns umwandeln und verklären. Der Leib Christi soll also für uns eine geistige Nahrung sein, und deshalb muß er auf eine geistige Weise in der Eucharistie existiren. Dadurch wird sein materielles Wesen oder seine substantielle Gegenwart nicht ausgeschlossen, wie der Protestantismus und der Rationalismus meinen. Es heißt dies nur, daß er eine Nahrung ist nicht bloß für unser leibliches, sondern vorzüglich für unser geistiges Leben; ferner, daß er, indem er uns belebt, sich nicht so zu uns verhält wie die bloß materielle Speise, welche nur Lebensmaterial darbietet und deshalb in den Genießenden verwandelt wird, sondern wie die Seele, die den Körper, in den sie eintritt, durchdringt und belebt, nicht in ihm aufgehend, sondern ihn beherrschend: wie das Licht unser Auge nährt, indem es demselben die Bilder der Gegenstände, von denen es ausgestrahlt wird, einstrahlt; wie das Feuer vom Eisen aufgenommen wird, nicht um in demselben aufzugehen, sondern um es in sich zu verwandeln und ihm seine Eigenschaften mitzutheilen. Der Leib Christi ist nun allerdings formell nicht die Seele unseres übernatürlichen Lebens, noch auch das Licht und das Feuer, wodurch wir verklärt und in das übernatürliche Bild Gottes umgestaltet werden; allein wegen der hypostatischen Union mit dem Sohne Gottes wohnt in ihm die belebende, vergeistigende, vergöttlichende Kraft der Gottheit, und als Organ der Gottheit (instrumentaliter) ist auch er belebend, vergeistigend, vergöttlichend¹; er ist Träger der göttlichen Lebenskraft, des göttlichen Lichtes und göttlichen Feuers, und gerade als solcher soll er uns in der Eucharistie nähren. Darum ist er jedoch nicht weniger wahrhaft und substantiell unsere Nahrung als die natürliche Speise, sondern noch unendlich mehr, indem er uns nicht weniger nahe tritt als diese, aber auf eine unendlich höhere Weise uns belebt und erquickt.

Nährt uns aber nun der Leib Christi auf geistige Weise, indem er direct unsern Geist, nicht bloß unsern Leib, durch Verwandlung in sich selbst, nicht durch Aufgehen in uns, als Organ der höchsten geistigen und vergeistigenden Kraft afficirt: so braucht er nicht nur nicht, sondern kann nicht einmal in fleischlicher Weise existiren und fleischlicherweise in uns aufgenommen werden. Wenn wir ihn genossen wie anderes Fleisch, so

¹ Vgl. Cyr. Alex. l. 4 in Io. p. 354. 376. 377.

würde er selbst zerstört und in uns verwandelt, auch würde er an sich bloß unsern Leib, nicht unsere Seele nähren. Wenn er aber unsere Seele mit unserem Leibe nähren soll, so muß er auf gleicher Stufe mit unserer Seele stehen und geistigerweise dem Geiste nahekommen. Wenn er uns in seine Unvergänglichkeit und Herrlichkeit umwandeln soll, kann er selbst nicht als eine vergängliche, auflösbare Substanz an uns herantreten; er muß als eine unwandelbare, unvergängliche, untheilbare Substanz erscheinen. Wenn er endlich nicht durch seinen materiellen Inhalt, sondern durch die in ihm wohnende Gotteskraft auf uns wirken soll, wozu sollte dann seine Zertheilung und Auflösung nützen? Vielmehr, da er eben in seiner Totalität der Träger der Gottheit ist, da er ferner als Organ derselben in einer ihr ähnlichen Weise auftreten muß, da er wie eine von der Gottheit durchleuchtete und durchglühete Kohle¹ in uns eine göttliche Gluth und Herrlichkeit bewirken soll, so muß er in sich selbst als ein von der Gottheit durchgeisteter und im höchsten Grade verkörperter Leib erscheinen. Ja, in der Eucharistie muß der Leib Christi in gewisser Beziehung noch in einer höhern Weise existiren, als er auch nach seiner Auferstehung für sich selbst durch die Kraft der Gottheit in göttlicher Verkörperung und Herrlichkeit existirt. Denn in der ihm selbst am feinsten zukommenden Herrlichkeit erscheint er bloß als von der Gottheit belebt und verherrlicht, in der Eucharistie hingegen als andere belebend und verherrlichend, als theilnehmend an der vergeistigenden und belebenden Kraft der Gottheit. Dort ist er noch der für sich selbst durch den Heiligen Geist lebende Weizen, hier das durch das Feuer des Heiligen Geistes geröstete Brod, wodurch die Kraft des Heiligen Geistes andere beleben soll². Dort erhält er sich bloß zur Gottheit wie der Leib zur Seele, hier wie die Seele

¹ Ἀσπὴς, pruna, Kohle, ist ein in den alten Liturgien und den heiligen Vätern häufig vorkommender Name für den Leib Christi in der Eucharistie, als den Träger der Gluth des Heiligen Geistes, wodurch unsere Seelen und Leiber geläutert und verkörpert werden. Man bezog sich dabei auf die glühende Kohle, mit welcher der Seraph die Rippen des Propheten Isaias gereinigt hatte. Vgl. Hoppe, Die Epiklestis zc. S. 289, Note 585. Eine der schönsten Väterstellen (vom hl. Johannes von Damaskus) haben wir bereits oben (S. 433, Note 7) angeführt.

² Wie der Weizen durch die Röstung nicht nur zur Bethätigung seiner Ernährungskraft disponirt wird, sondern zu dem Ende eben auch eine andere Existenzweise annimmt, so wird der Leib Christi durch das Feuer des Heiligen Geistes nach dem Ausdrücke der heiligen Väter gleichsam geröstet, damit er mit uns die substantiale Verbindung eingehen könne, die zur Ausübung seiner Belebungs-kraft nothwendig ist.

selbst und nach Art der Gottheit zu einem von ihr zu belebenden Leibe¹. Dort braucht er daher trotz seiner Verklärung doch immer nur an einem Orte gegenwärtig und an diesem auch nicht von der Ausdehnung des Leibes, kurz überhaupt nicht von der Commensuration mit dem Raume befreit zu sein; hier hingegen muß er wegen der Universalität und Erhabenheit seiner Wirksamkeit als Organ der Gottheit auch an ihrer Universalität und Einfachheit theilhaben.

2. Durch diese Erklärungen wird die Rede des Heilandes über die Eucharistie (Joh. 6), deren Context sonst so viele Schwierigkeiten darbietet, vollständig erleuchtet, wie auch umgekehrt unsere Erklärung durch diese Rede ihre Bestätigung erhält.

Den Juden, die ein Brod vom Himmel verlangten, wie Moses es gegeben, antwortet der Heiland, daß er ihnen das wahre Brod vom Himmel gebe, ein Brod nämlich, von dem das Manna nur Vorbild ge-

¹ *Guilmundus*, De Eucharistiae verit. lib. 1 med. Ipsam certe animam nostram corpore, quod corrumpitur, aggravatam non particulatim per singula corporis membra dividi, sed in singulis portiunculis totam atque integram contineri beatus Augustinus validissime probat. Qui ergo hanc animae nostrae potentiam praebuilt, ut una eademque et indivisa in singulis quibusque particulis sui corporis eodem tempore tota consistat: quare suae propriae carni id dignitatis, si vult, dare non valeat, ut ipsa in diversis sui cuiusdam corporis, quod est Ecclesia, partibus tota simul et indivisa possit haberi; cum sicut anima nostra vita est corporis, ita sit Ecclesiae, immo multo melius per Dei gratiam, vita caro Salvatoris? Per animam quippe fit, ut corpus utcumque temporaliter vivat, per carnem vero Salvatoris agitur, ut Ecclesia non quomodocumque, sed beate in aeternum vivat. Unmittelbar vorher wendet Guilmundus eine andere nicht minder treffende Analogie an. In der Eucharistie soll das subsistirende göttliche Wort in dem Fleische, worin es aus Gott herausgetreten ist, zu allen Menschen hingetragen werden: Quotidiano experimento cognoscimus, quia intellectus noster, id est, verbum cordis nostri, cum illum quodammodo voce vestimus, ut, qui in nostro corde latens nobis solis cognitus erat, per vocem aliis etiam manifestari possit, eodem tempore et totus in corde nostro remanet et totus aequae mille hominibus cum assumpta voce sua, quantum in se est, ita apparere potest, ut non solum ipse simul omnium corda collustret, sed aures etiam cunctorum ipsa, qua vestitus est, voce eodem tempore tota et indivisa perstringat. Si igitur humano verbo Deus tantum praestitit, ut non solum ipsum, sed etiam vox, qua quodammodo vestitur, ad mille homines eadem simul totaque pertingere valeat: nemo hoc ipsum de omnipotentis Dei unico et omnipotente et coaeterno Verbo et de carne eius, quam similiter, ut nobis ipsum Verbum appareret, vestivit, etsi capere non potest, habere incredibile debet, quod de fragillissimo et transitorio verbo hominis et momentaneis vocibus vixque existentibus et numquam praevaleret capere, et tamen pene semper experimento habet.

wesen, ein Brod, das die Menſchen wirklich durch die ihm innewohnende Kraft zu einem himmliſchen, unbergänglichen Leben nähren ſolle. Er ſelbſt, ſagt er, ſei dieſes Brod, das wahrhaft vom Himmel, aus dem Schoße Gottes, herabgeſtiegen, und deſſhalb auch eine göttliche Lebenskraft in ſich enthalte, alſo ein wahrhaft himmliſches Brod ſei. Auf der Gottheit Chriſti, auf ſeinem Urfprung aus dem Schoße des himmliſchen Vaters, womit zugleich ſein übernatürlicher Urfprung aus dem Schoße der Jungfrau gegeben und ſeine Abhängigkeit von einem menſchlichen Vater ausgeſchloſſen war, beruht die himmliſche Nährkraft deſſelben, die Hauptbedingung, daß er ein himmliſches Brod ſei. Die Juden läugneten ſeine Gottheit, läugneten ſeinen Urfprung aus dem Vaterschoße Gottes und hielten ihn für einen gewöhnlichen Menſchenſohn, für einen Sohn Joſeph's; ſie läugneten alſo auch, daß er das wahre Himmelsbrod ſei. Um ſo mehr betont der Heiland, daß er es wirklich ſei, um ſo mehr verlangt er von ihnen, daß ſie es glauben ſollten; er zeigt ihnen, daß dieſer Glaube nothwendig ſei, um durch die Kraft dieſes Brodes genährt zu werden, daß derſelbe aber ebenſo eine Gabe des Vaters ſei, wie das Brod, das der Vater ihnen in ſeinem Sohne gegeben. Unbeirrt durch den Unglauben der Juden, der bloß ihrer Hartnäckigkeit zuzuſchreiben war, fährt er fort, das Myſterium des himmliſchen Brodes auseinanderzuſetzen; er gibt die Art und Weiſe an, wie er ſich als Brod des ewigen Lebens geben wolle, und erklärt, daß er ſich eben in ſeinem Fleiſche und Blute uns zur Nahrung geben werde. Durch ſein Fleiſch ſollten wir mit ſeiner Perſon, durch ſeine Perſon mit dem Vater vereinigt werden, damit wir aus ihm lebten, wie er ſelbſt aus dem Vater lebt. Das wollten die Juden noch weniger glauben, und ſelbſt einige Jünger wurden dadurch irre gemacht. „Hart iſt dieſe Rede, und wer kann ſie hören?“ Die Rede kam ihnen hart vor, weil ſie glaubten, Chriſtus werde ſein Fleiſch und Blut ihnen fleiſchlich und blutig zu trinken geben. Aber der Grund, weſſhalb ſie an dieſem Gedanken feſthielten und ſich nicht darüber erheben konnten, lag darin, daß die Juden gar nicht, die wankenden Jünger nur ſchwach an die Gottheit des Heilandes glaubten. Hätten ſie daran feſt und unwandelbar geglaubt, wie Petrus, ſo hätten ſie, wie dieſer, mit der Gnade Gottes einſehen können, daß das Fleiſch und Blut Chriſti ſeine Nährkraft nicht nach ſeiner fleiſchlichen Natur, ſondern durch die in ihm wohnende Gottheit habe, daß alſo auch an einen fleiſchlichen Genuß nicht zu denken ſei. Von dieſer Seite greift denn auch der Heiland die Antwort an; er umgeht nicht die Urſache des Irrthums, noch viel weniger deutet er ſeine Worte auf einen bloß ideellen Genuß

seines Fleisches und Blutes durch den Glauben; er faßt den Irrthum bei seiner Wurzel. „Der Geist ist es,“ sagt er, „der belebt, das Fleisch nützt nichts: die Worte, die ich gesprochen, sind Geist und Leben“, d. h. mein Fleisch, als bloßes Fleisch wie anderes, kann euch nichts nützen; es belebt nicht dadurch, daß es zerrissen und verzehrt wird, sondern durch den Geist, die göttliche Kraft, die in ihm wohnt; es belebt nicht als todtcs und blutiges, sondern als lebendiges, vom Geiste Gottes durchdrungenes Fleisch; in Bezug auf diese im Fleische wohnende geistig belebende Kraft sind meine Worte vom Fleische zu verstehen. Wer also glaubt, daß mein Fleisch kein irdisches, sondern ein himmlisches Brod ist, in das nämlich eine göttliche Kraft vom Himmel herabgestiegen, und das durch dieselbe göttliche Kraft auch dem Himmel angehört und dorthin aufsteigen wird: dem kann meine Rede nicht hart vorkommen; der fürchtet nicht, daß er mein Fleisch in blutiger Weise essen müsse, wissend, daß ich durch dieselbe göttliche Kraft, durch die mein Fleisch belebend wirkt, auch im Stande bin, dasselbe auf eine andere Weise zum Genuße darzubieten, als man natürliches Fleisch zu genießen pflegt¹.

Ueberhaupt, fügen hier die heiligen Väter hinzu, darf man vom Fleische Christi nicht zu fleischlich denken. Es ist zwar Fleisch von derselben Substanz wie unser Fleisch; es ist sogar aus dem Schoße einer Tochter Adams genommen, aber das schon nicht auf fleischliche, sondern auf geistige Weise, durch die Kraft des Heiligen Geistes, der die Jungfrau überschattete. „Schon deshalb“, sagt der hl. Athanasius, „ist das Fleisch des Herrn lebendigmachender Geist, weil es aus dem lebendigmachenden Geiste empfangen ist; denn was aus dem Geiste geboren wird, ist Geist.“ Obgleich Fleisch seiner Natur nach, konnte es darum doch die Mängel des Fleisches nicht an sich tragen, um so weniger, da der Geist Gottes in ihm bleibt, und der Sohn Gottes, aus dem der Geist hervorgeht, es in sich aufgenommen hat, wie Feuer das Eisen. Dieser in ihm wohnende Geist bewahrte es zwar in der Wirklichkeit nicht vor dem Tode, aber doch vor der Auflösung und Verwesung, und rief es nach dem Tode wieder um so wundervoller in ein neues, unsterbliches Leben zurück. Dieser selbe Geist aber führt auch das Fleisch Christi als das Organ seiner geistigen Kraft auf den Altar, um es mit dem Fleische des Gläubigen zu vereinigen². Ist es also zu verwundern, wenn er hier vorzüglich geistige

¹ Bgl. *August.*, Tract. 27 in Io. und *Cyr. Alex.* l. c.

² *Ioan. Damasc.*, De fide orthod. l. 4, c. 18.

Eigenſchaften demſelben mittheilt, es mit ſeiner eigenen Geiſtigkeit durchdringt und es mehr als Geiſt denn als Fleiſch erſcheinen läßt?

3. Aber nicht bloß als geiſtige Nahrung unſerer Seele und unſeres ganzen Weſens ſoll Chriſtus in der Euchariftie ſich mit uns vereinigen, er ſoll auch in unſerer Mitte Gott ein geiſtiges Opfer ſein und durch ſeine Vereinigung mit uns in dieſes geiſtige Opfer uns einſchließen, und deſhalb muß er wiederum in der Euchariftie in geiſtiger Weiſe exiſtiren.

Nach der Lehre des Apoſtels ¹ iſt das Prieſterthum Chriſti ein Prieſterthum nach der Ordnung Melchiſedechs, nicht nach der Ordnung des fleiſchlichen Gebotes, ſondern in der Kraft unauflöslichen Lebens. Der neue Hoheprieſter mußte ſich ſelbſt als Opferlamm zum Tode hingeben; aber im Tode durfte er nicht untergehen; wie er ſein Leben hingab, ſo konnte und ſollte er es durch eigene Kraft wiedernehmen und ſo immerfort lebend als Prieſter und Opfer am Throne Gottes ſtehen, um durch die Kraft ſeines Todes die Menſchen vom Tode zum Leben zu führen. Schon das Opfer am Kreuze war mehr ein geiſtiges als ein leibliches, inſofern nämlich Chriſtus ſich durch den Heiligen Geiſt unbefleckt Gott darbrachte ² und das Opfer zwar am Fleiſche und im Fleiſche, aber in dem unverweslichen, vom Sohne Gottes untrennbaren und durch dieſe Verbindung geheiligten Fleiſche vollzogen wurde; in einem Fleiſche, welches nicht bloßes Fleiſch war, ſondern von der geiſtigen Würde und Gottheit deſſenigen duſtete, dem es angehörte. Um ſo mehr mußte das Fleiſch Chriſti ein geiſtiges Opfer werden, nachdem es über den Tod triumphirt hat, und das von Anbeginn der Welt vor den Augen Gottes geſchlachtete Lamm als ein ewiges, von dem Feuer deſ Heiligen Geiſtes brennendes Brandopfer vor Gott daſtehen ſoll.

In der That lehrt der Apoſtel, daß Chriſtus bloß einmal ſterben konnte und ſollte, nur einmal ſein Opfer in der Schwachheit deſ Fleiſches darbringen ſollte. Das immerwährende Opfer, das er darbringt, iſt nichts anderes als die triumphirende Erinnerung an den einmal geſchehenen Opfertod, die an dem von ſeiner fleiſchlichen Schwachheit befreiten und durch den Geiſt Gottes vergeiſtigten und verklärten Leibe Chriſti fortbauert, und die glorreiche Unſterblichkeit deſ Leibes Chriſti nach ſeiner Auferſtehung iſt nicht nur kein Hinderniß der Fortdauer ſeines Opfers, ſondern gerade die Bedingung, ohne welche das einmal vollzogene und fertige Opfer nicht als ein ewiges und immerfort beſtehendes gelten könnte.

¹ Hebr. 7, 18.

² Ebb. 9, 14.

Auf diese Weise reden wir von einem geistigen Opfer Christi im Himmel, nicht als wenn dort das Fleisch Christi nicht das Opfer wäre, sondern weil es das durch die Ueberwindung des einmal in der Schwachheit des Fleisches ertragenen Todes verklärte und vergeistigte Fleisch Christi ist. Hier auf Erden aber muß das Fleisch Christi um so mehr in seiner Vergeistigung und Vergöttlichung Gegenstand des Opfers werden, da es hier im Schoße der Menschheit an unzähligen Orten zu allen Zeiten dargebracht werden und durch reale Verbindung mit den einzelnen Menschen sie mit sich zu einem großen Brandopfer verschmelzen soll. Blicke es fleischlicherweise unter uns, so bliebe es auch in den Schranken des Fleisches, könnte also nicht reell überall sein, und die an ihm haftende Kraft seines Opfertodes nicht überall vergegenwärtigen. Es würde sich ferner nicht ganz und untheilbar mit uns vereinigen, nicht uns mit sich verschmelzen können. Namentlich aber erschiene es nicht in seiner Einheit mit dem verklärten, vergeistigten Opfer im Himmel, Christus erschiene nicht auch unter uns, wie im Himmel, als der Sieger über den Tod und als derjenige, der uns von der Erde siegreich zum ewigen Leben einführen soll.

Dazu kommt ferner, daß das Fleisch Christi in der Eucharistie als Opfer der Kirche nur durch die das Brod verzehrende Gluth des Heiligen Geistes gegenwärtig gemacht und geopfert wird, und daß es überdies gerade hier die Kostbarkeit des Werthes, den es durch die hypostatische Verbindung mit dem Sohne und in ihm mit dem Heiligen Geiste besitzt, durch die Mittheilung der in seiner Immolation und Auferstehung erworbenen Gnaden offenbaren soll. Am Kreuze mußte es eben in seiner irdischen Natur geopfert werden, weil es sonst nicht leiden konnte; bei der Auferstehung mußte es verklärt werden, um das Brandopfer an sich selbst zu vollenden. In der Eucharistie aber soll es sich als das durch den Tod und die Auferstehung bereits vollendete Brandopfer mit der in ihm zum Durchbruch gekommenen Kraft im Schoße der erlösten Menschheit wirksam erweisen. Sein Werth und seine Kraft besteht aber eben in dem von seinem Träger ausgehenden, es selbst durchduftenden odor suavitatis, der kein anderer ist als der odor der Gottheit, der Heilige Geist. Daher muß es auch nach der Art und Weise seiner Existenz in der höchsten Einheit und Conformität mit dem Geiste, der es durchduftet, auftreten, muß durch dessen Gluth gleichsam verzehrt, in geistigem Dufte aufgehen und in der Form des Geistes sich darstellen.

Wie ferner das Fleisch Christi uns nicht als bloßes Fleisch zu fleischlichem Leben, sondern als vom Geiste Gottes getränktes Fleisch zu einem

göttlich geiſtigen Leben nähren ſoll: ſo hat es auch die Beſtimmung, nicht bloß ein äußeres fleiſchliches Opfer darzuſtellen, ſondern eine geiſtige Opferung unſerer Seele zu präformiren und zu bewirken. Alle fleiſchlichen Opfer des Alten Bundes dienten bloß dazu, das Opfer, welches wir in unſerem Geiſte und mit demſelben Gott darbringen, zu verſinnbilden. An ſich fleiſchlich und werthlos, wurden ſie bloß inſofern geiſtig und werthvoll, als ſie, aus der Opfergeſinnung des Darbringers hervorgehend, durch ſie Gott zugewandt und geheiligt wurden und als Ausdruck des innern Opfers galten. Ganz anders verhält es ſich mit dem Opfer des Fleiſches Chriſti. Durch die hypotaſtiſche Union vergöttlicht und mit dem Heiligen Geiſte getränkt, ſoll es in uns erſt die wahre geiſtige Opfergeſinnung erwecken, in unſere Seele das verzehrende Feuer der Liebe ausſtrömen; aus ihm ſollen wir erſt die Kraft ſchöpfen, unſere Seelen Gott aufzuopfern und in Verbindung mit ihm, das im Schoße der Gottheit ruht, ſie als ein würdiges und wohlriechendes Opfer vor den Thron Gottes zu bringen. Mit der Würze des Heiligen Geiſtes, von der es ſelbſt erfüllt iſt, ſoll es unſere Seelen durchdringen, damit ſie erſt wahrhaft geiſtig und göttlich werden und den lieblichſten Wohlgeruch zu Gott emporsenden. Weil dieſes Fleiſch ſo vom Heiligen Geiſte duften ſollte, wurde es auch vom Heiligen Geiſte empfangen und wird es wiederum durch den Heiligen Geiſt auf unſern Altären gegenwärtig¹, und daher muß es ebenfalls, zwar wahrhaft und weſentlich, aber in geiſtiger Form, auf unſern Altären erſcheinen.

Im Anſchluffe an das Opfer Chriſti ſollen wir endlich nicht nur unſere Seelen, ſondern auch unſere Leiber Gott zum Opfer darbringen. Aber auch das Opfer unſeres Leibes ſoll hier ein geiſtiges Opfer werden, geiſtig inſofern, als der Geiſt ſich mit ſeinem Leibe opfert, geiſtig wiederum, weil unſer Fleiſch nur dadurch, daß es aufhört fleiſchlich zu ſein, daß es vom Geiſte durchdrungen, beherrscht und geläutert wird, ein Gott wohlgeſälliges Opfer ſein kann. Doch auch dieſe Bergeiſtigung iſt nur dann ein Opfer, wie es Gott wahrhaft wohlgeſällig iſt, wenn der Leib, wie die Seele ſelbſt, durch den Heiligen Geiſt, den Geiſt Gottes, geheiligt und verklärt wird. Soll alſo das Opfer des Fleiſches Chriſti das Vorbild und die Quelle auch für dieſes Opfer unſeres Leibes werden, dann muß

¹ *Rupert. Tuit.* l. 2 in Exod. c. 10. Quia de Spiritu sancto, qui aeternus est ignis, virgo illum concepit, et ipse per eundem Spiritum sanctum, ut Apostolus ait, obtulit semetipsum hostiam vivam Deo viventis, eodem igne assatur in altari: operatione namque Spiritus sancti panis corpus, vinum sit sanguis Christi.

es selbst im höchsten Grade durch den Heiligen Geist gereinigt und geläutert sein, dann muß die in ihm wohnende göttliche Kraft es über alle Schranken und Mängel der Materialität und Fleischlichkeit erheben.

Eine geistige Speise und ein geistiges Opfer ist also der Leib Christi in der Eucharistie, geistig in seiner Kraft durch die in ihm wohnende Gottheit, geistig in seinen Wirkungen auf unsere Seele und unsern Leib, geistig darum auch in der Art und Weise seiner Existenz und substantiellen Gegenwart.

Wenn der Leib Christi bloß in dieser geistigen Weise für uns existierte und sich mit uns vereinigte, so wären darin zwar die wesentlichen Bedingungen seiner Vereinigung mit uns und seiner Wirksamkeit in uns erfüllt: aber seine Beziehungen zu uns wären dann auch rein ganz innerlich, ganz geistig, nicht an ein äußeres, natürliches Band geknüpft, seine Einheit mit uns hätte nicht den Charakter einer äußerlich hervortretenden leiblichen Einheit, die als Behiel und Ausdruck der geistigen sich darstellte.

Letzteres ist aber ein integrierendes Moment in dem durch die Incarnation gegründeten Organismus. Die Eucharistie soll die Fortsetzung der Incarnation sein. Wie bei dieser der Sohn Gottes sich mit einem natürlichen, sichtbaren Fleische bekleidete, um die mit uns beabsichtigte Einheit zugleich zu vermitteln und äußerlich darzustellen, so darf bei der Vollziehung dieser Einheit sein Leib nicht ganz der Sphäre des Natürlichen, Sichtbaren entrückt werden; und wenn er dabei auch an sich selbst in geistiger Form auftritt, so muß er doch eben unter einem von ihm angenommenen äußern Behiel und Bilde sich uns darstellen.

Darauf beruht die sacramentale Existenzweise des Leibes Christi in der Eucharistie. Wie in der geistigen sich die erhebende und verklärende Kraft der Incarnation fortsetzt und vollendet, so prägt sich in dieser die Verbindung des unsichtbar Göttlichen mit dem sichtbar Menschlichen aus, die wir bei der Incarnation beobachten.

Diese sacramentale Existenzweise des Leibes Christi ist das erste Glied eines reichen sacramentalen Organismus, in dem die Incarnation sich fortsetzt.

§ 74. Geheimnißvolle Bedeutung des Genusses der Eucharistie.

Die Theilnahme an der Eucharistie oder die Communion bewirkt zunächst unsere effective Incorporation in Christus und folglich alles dasjenige, was mit dieser Incorporation in natürlicher Verbindung steht. Ob-

gleich der eucharistische Christus als der Weinstock, in den wir eingeseht werden, uns unendlich mehr ist als eine bloße Speise nach Analogie des natürlichen Brodes, so leistet er doch auch, wenngleich in höherer Weise, alles, was die natürliche Speise leistet. Denn „sein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und sein Blut wahrhaft ein Trank“, und wie der Heiland sagte, daß wir durch die Eucharistie in ihm bleiben, so sagt er auch, daß er durch dieselbe in uns bleiben werde. In dieser letztern Beziehung, nach welcher Christus von uns empfangen, in uns aufgenommen wird als Gegenstand des Genusses, wollen wir hier die Eucharistie betrachten.

In dem Genuße der Eucharistie, wie überhaupt jeder Speise, lassen sich zwei Seiten unterscheiden. Man nimmt die Speise in sich auf, zunächst um aus ihr neue Lebenskraft zu schöpfen, sodann um sich an ihrem Besitze zu erfreuen und zu laben. Bei der natürlichen Speise erscheint das letztere als ein ganz untergeordnetes Moment, weil sie nicht an sich, sondern bloß als Mittel zum Zweck für den Menschen liebenswürdig ist. Da sie ferner eben durch die Verwendung für den Zweck, Stärkung der Lebenskraft, in ihrem eigenen Wesen untergeht, so hat ihr Genuß an sich ohne Rücksicht auf jenen Zweck für den vernünftigen Menschen keinen Werth. Bei der Eucharistie ist das ganz anders. Hier sollen und wollen wir nicht bloß aus dem Gottmenschen eine Lebenskraft ziehen, sondern auch ihn selbst in seiner Person in uns besitzen und genießen. Ja gerade durch die Lebenskraft, die er uns mittheilt, sollen wir ihn in lebendiger Umarmung erfassen und besitzen.

Die erstere Seite des Genusses erklärt sich unmittelbar aus dem früher über die Wirkung der Incorporation Gesagten. Wir sahen, daß der Leib des Gottmenschen in uns gelegt wird als das Behältniß, das Organ der belebenden und verklärenden Kraft der Gottheit. Als solches empfangen wir ihn effectiv, wenn diese Kraft sich auch thatsächlich wirksam an uns erweist, wenn wir also durch hinreichende Vorbereitung wirklich göttliches Leben und Verklärung schöpfen und in der übernatürlichen Lebensverbindung, der geistigen Einheit mit Gott, befestigt und tiefer begründet werden. In diesem Falle ist der Empfang ein wirklich lebenbringender Genuß, sonst ein Gift zu unserem Verderben ¹.

¹ Eine treffende Analogie für den Unterschied des toten und des lebendigen Genusses der Eucharistie, die der geistreiche *Algerus* uns an die Hand gibt, wollen wir hier nicht übergehen: *Sicut enim verbum est sonus, significans et continens intellectum: ita sacramentum est species panis, significans et continens Christum. Et sicut verbum a quibusdam auditur et intellegitur et sic omni-*

Das, wodurch wir genährt und gespeist werden, ist also eigentlich die im Fleische Christi wohnende göttliche Kraft des Logos. Wenn aber der Logos, um uns zu beleben, seinem Leibe nach auf eine so wunderbare Weise sich mit uns vereinigt, so müssen wir schließen, daß er in seiner Gottheit mit der Seele sich auf ähnliche Weise vereinige, wie er sich in seinem Fleische und Blute mit dem Leibe vereinigt. Der Genuß des menschlichen Fleisches und Blutes des Gottmenschen ist das reale Sacrament, d. h. das Bild und Organ für den Genuß des Fleisches und Blutes seiner Gottheit, um mich so auszudrücken.

Was für den Leib Speise und Trank, das ist für die Seele das Licht der Wahrheit und Herrlichkeit und der Blutstrom der Liebe; und bei Christus entspricht eben sein menschliches Fleisch der Hülle der Herrlichkeit, womit er in seinem göttlichen Wesen bekleidet ist, sein menschliches Blut dem Strome des Lebens und der Liebe, der aus seinem göttlichen Herzen sprudelt¹. So werden wir denn durch den Genuß seines

modis percipitur, a quibusdam vero auditur, sed non intellegitur et tunc percipitur quidem exterius aure, quantum ad sonum, non etiam corde interius, quantum ad intellectum; nec minus tamen continet intellectum, si non intellegitur, quam habet sonum, si non auditur: sic incredulus vel indignus ore quidem sumit sacramentum exterius in panis specie, nec tamen interius sumit corde corpus Christi in unitatis et conformitatis veritate; non tamen sacramentum minus est corpus Christi in veritate substantiae, cum percipitur etiam a malis, quam cum et veritate substantiae et veritate gratiae spiritualis omnimodo percipitur a bonis (De sacr. l. 1, c. 21).

¹ Dieser Gedanke ist schon sehr alt. „Doppelt ist das Blut des Herrn“, sagt Clemens von Alexandrien (Paedag. l. 2, c. 2); „das eine ist fleischlich, durch das wir von dem Untergange erlöst sind; das andere aber geistig, wodurch wir nämlich gesalbt sind. Und das heißt, das Blut des Herrn trinken, der Unverweslichkeit des Herrn theilhaft werden. Die Kraft des Wortes aber ist der Geist, wie das Blut die des Fleisches.“ Der Geist des göttlichen Lebens, der aus dem Logos sprudelt, wie das Blut aus seinem leiblichen Herzen, ergießt sich als das Lebensblut der Gottheit in dem leiblichen Blute als seinem Sacramente in unsere Seele, um sie zu salben und zu tränken. Wenn wir aber so vom doppelten Blute des Gottmenschen reden können, warum nicht auch von seinem doppelten Fleische? Oder ist nicht das Fleisch, die leibliche Hülle und Gestalt Christi in ähnlicher Weise das Sacrament seiner göttlichen Lichtgestalt, die sich in ihm abspiegelt, und wird nicht unsere Seele durch die ihr zu theil werdende Erleuchtung und Verklärung auf ähnliche Weise ausgebildet und in ihrem Wachsthum gefördert, wie der Leib durch den Genuß des Fleisches? Indes gebrauchen wir den Ausdruck Fleisch gewöhnlich nicht in diesem höhern Sinne, weil er nach der Schriftsprache in der Regel im Gegenfaze zum Geistigen angewandt wird. Aber desto leichter können wir im Sinne der Schrift auch die Gottheit des Logos Brod nennen; ja sie ist recht eigentlich der unter der eucharistischen Leibesubstanz verborgene panis supersubstantialis, wie einige Väter nach Matth. 6, 11 das *ápros énoúsios* im Gebete des Herrn übersezen.

Fleisches von dem Lichte der ewigen Wahrheit erleuchtet, von ihrer Herrlichkeit verklärt und umgestaltet, und in seinem Blute ergießt sich der Strom ewigen Lebens und göttlicher Liebe in unsere Herzen. Durch die in dem Fleische des Herrn wohnende göttliche Kraft werden wir der Seele nach in das Bild seiner göttlichen Herrlichkeit, dem Leibe nach in das Bild seines eigenen verklärten Leibes umgestaltet, wie durch die in seinem Blute fließende Kraft des Heiligen Geistes unsere Seele und unser Leib mit göttlichem, unvergänglichem Leben erfüllt wird. Ebenso real, wie wir leiblich durch die unserem Leibe homogene Nahrung in Speise und Trank genährt werden, werden wir hier in unserer Seele mit der Fülle der Gottheit gespeist und getränkt, und zwar so, daß eben dadurch unser Leben dem der Gottheit homogen, also göttlich wird.

Solange dieser Genuß der Gottheit noch an das Organ des Sacramentes gebunden und dadurch vermittelt erscheint, ist das daraus entspringende göttliche Leben nur ein inchoatives, keimartiges. Aber dasselbe Sacrament ist uns zugleich ein Pfand, eine Bürgschaft, daß dieser Keim dereinst in voller Klarheit sich entfalten, daß der Logos uns mit der Fülle seines Lichtes durchstrahlen und umgestalten, mit dem Strome seiner Liebe und seines Lebens uns ganz durchfluthen und tränken werde, so zwar, daß unser Leben in der Erkenntniß und Liebe als der volle Ausdruck und Ausfluß des göttlichen Lebens erscheint.

Wer es zu fassen vermag, was es heißt, daß unsere Seele jetzt unvollkommen, dereinst vollkommen mit der Fülle der Gottheit gespeist und getränkt werden soll, für den wird das Wunder des eucharistischen Genusses kein Wunder mehr sein, indem er denselben nur als die Einleitung und Vorbereitung eines noch wunderbarern Genusses zu betrachten gelernt hat. Die eucharistische Speise ist nach dem ebenso zarten wie tiefen Ausdruck des hl. Augustinus nur die Milch, in welche sich das himmlische Brod des ewigen Lebens im Schoße Mariä verwandelt hat, um sich zu unserer Schwäche herabzulassen und uns so zum Genuße seiner selbst in seiner natürlichen Größe vorzubereiten.

Wie uns aber die Eucharistie bei ihrem Genuße durch Vermittlung göttlicher Lebenskraft nährt, so bietet sie auch in eben dieser Lebenskraft den Gegenstand dar, den wir mit ihr ergreifen und in lebendiger Umarmung festhalten sollen.

Bei ihrem Genuße vereinigen wir uns zunächst in der innigsten Weise mit dem Leibe des Gottmenschen, der in uns hineingelegt wird, um der Gegenstand unseres liebe- und wonnevollen Besizes zu sein. Aber in

diesem Leibe und durch ihn tritt auch der Träger desselben, der eingeborne Sohn Gottes, in uns hinein, um sich persönlich mit allem, was er ist, uns zum Besitze hinzugeben. Und gerade dieser substantiale Besitz und Genuß einer göttlichen Person ist es, was das Mysterium der Eucharistie so überaus lieblich und wonnevoll macht.

Gleichwohl, wie die sacramentale Nahrung unserer Seele nur gedacht werden kann als Einleitung und Typus einer noch größern Alimentation durch die Gottheit selbst, so deutet auch der substantiale Besitz und Genuß des Gottmenschen in seiner Menschheit wesentlich hin auf den Besitz und Genuß Gottes in seiner göttlichen Substanz, und kann außer dieser Beziehung nicht vollkommen begriffen und gewürdigt werden.

Der Gottmensch gibt sich jetzt in seiner menschlichen Substanz und nur durch ihre Vermittlung in seiner göttlichen Substanz uns hin, um dereinst ebenso innig und real seine göttliche Substanz als den Gegenstand unseres Besitzes und Genusses direct in uns hineinzulegen. Das geschieht in der visio beatifica. Durch die Fülle des Lichtes, womit Gott alsdann die Creatur trinkt und stärkt, erweitert er ihre Fassungskraft dergestalt, daß sie ihn, so wie er ist, in seinem eigenen Wesen, in seiner Substanz in sich aufnehmen kann, um sich in seiner Anschauung und Liebe zu laben. Denn nicht durch ein von ihm ausgestrahltes Bild oder durch einen von ihm ausgehenden Eindruck wird die Seele befähigt, Gott in seinem Wesen anzuschauen. Denn dann wäre dieses Bild, dieser Eindruck die Speise der Seele, wodurch die Entfaltung ihrer Lebendthätigkeit vermittelt würde. Nein, durch die unmittelbare, innigste Gegenwart der göttlichen Substanz selbst in der Seele wird diese in den Stand gesetzt, dieselbe erkennend und liebend zu umfassen und so ihr eigenes, gottförmiges Leben zu entfalten. Ebenso reell und innig wird hier die göttliche Substanz in die Seele als ein Element ihres Lebens aufgenommen, wie die leibliche Speise in den Organismus des leiblichen Lebens substantiell hineintritt. Oder vielmehr, sie vermählt sich mit der Seele, senkt sich in sie hinein, wie beim natürlichen Sehen zwar nicht der äußere Gegenstand, wohl aber das von ihm ausgestrahlte Bild sich mit der Sehkraft des Auges verbindet, um dieselbe zur Entwicklung ihrer Thätigkeit zu speisen und zu tränken¹.

Wenn Gott uns zu einer so erhabenen Speisung mit der Substanz seiner Gottheit berufen hat, dann begreifen wir abermals, warum er in der

¹ Vgl. Scheeben, Herrlichkeiten der göttlichen Gnade (6. Aufl.) Buch 2, Kap. 6, S. 149 ff. Ferner die dort S. 157 angeführte tief sinnige Entwicklung des hl. Franz von Sales aus seiner Abhandlung von der Liebe Gottes, Buch 3, Kap. 11.

Eucharistie die Substanz seiner Menschheit in uns hineinlegt. Der Genuß der Eucharistie ist der Typus und das Pfand des uns verheißenen Genusses der Gottheit. Die Eucharistie ist nur die Milch, in welcher die göttliche Speise sich unserer gegenwärtigen Fassungskraft anschmiegt, um sich uns dereinst in ihrer ganzen Größe hinzugeben.

Mag man daher die Speise betrachten nach ihrer Nährkraft oder nach dem genußreichen, innigen, substantialen Besitze, den sie gewährt: in beiden Beziehungen ist die Eucharistie der Typus, das Pfand und die Einleitung einer überaus wunderbaren Speisung unserer Seele mit der Fülle der Gottheit, und ihr Mysterium erscheint somit im lebendigsten, natürlichsten Zusammenhange mit dem Mysterium unserer übernatürlichen Bestimmung. Sie ist recht eigentlich die Speise der in Christus zur innigsten Lebensgemeinschaft mit Gott berufenen Kinder Gottes. Für diese geziemt sich ein so wunderbares Brod in ihrer Kindheit, da ihnen in ihrem Vollalter ein noch größeres zugebacht ist.

§ 75. Zusammenhang der Eucharistie mit den übrigen Mysterien, insbesondere mit der Sendung des Heiligen Geistes.

Der innige Zusammenhang, welcher die Mysterien des Christenthums untereinander verknüpft, ist schon nach dem Gesagten bei der Eucharistie ganz unverkennbar. Sie ruft gewissermaßen herbei das Mysterium der Gnade und der himmlischen Glorie, indem sie dieselben naturgemäß bewirkt, vorbildet und einleitet: und die Mysterien der Gnade und Glorie postuliren ihrerseits wieder das Mysterium der Eucharistie als ihre Grundlage und ihren realen Typus. Wie aber die Mysterien der Gnade und Glorie neben- und ineinander wieder mit den Mysterien der Trinität und der Incarnation versflochten sind, so ist dies auch die Eucharistie.

In Bezug auf die Trinität haben wir bereits bemerkt, daß durch die Eucharistie die zwischen Vater und Sohn bestehende Einheit der Substanz und des Lebens in möglichst vollkommener Weise auf uns übergeleitet und in uns nachgebildet wird. Namentlich aber bewirkt die Eucharistie die realste und vollkommenste Sendung der göttlichen Personen nach außen.

Sie ist zunächst die Vollendung der diesseitigen Sendung des Sohnes, der sich durch sie in der realsten Weise mit uns vereinigt, um uns nicht nur überhaupt die Macht zu geben, daß wir Kinder Gottes werden, sondern um uns mit sich zu einem Sohne Gottes zu verschmelzen.

Außerdem steht die Eucharistie aber auch in einer innigen Beziehung zur Sendung des Heiligen Geistes. Denn wie der Heilige Geist als der Geist des Sohnes mit dem Leibe desselben verbunden ist, so kommt er auch in diesem Leibe zu uns, um in demselben sich mit uns zu vereinigen und sich uns zu eigen zu geben. In dem von ihm erfüllten Leibe des Logos verkostet wir den Heiligen Geist gleichsam aus der Brust, aus dem Herzen des Logos, aus dem er entspringt, und er ergießt sich, wie das Blut aus dem Herzen in die übrigen Glieder, so aus dem realen Leibe des Logos in die mit ihm verbundenen Glieder seines mystischen Leibes¹. Er verbindet sich mit uns und ergießt sich in uns nach den beiden Arten der Sendung, die wir früher kennen gelernt haben: sowohl als der Odem des göttlichen Lebens oder der heiligen Liebe, die gerade hier, wo wir durch die realste Einheit mit dem Sohne so innig mit seinem himmlischen Vater verbunden sind, ihren höchsten Gipfel erreichen soll, wie auch als das Pfand der göttlichen Liebe zu uns, das sich uns zum Genuße darbietet, und als das Siegel unserer Kindschaft, unserer Einheit mit Gott, die hier abgeschlossen und vollendet wird.

Die Sendung des Sohnes in ihrem Unterschiede und zugleich in ihrem Verhältnisse zu der des Heiligen Geistes ist, wie oben bereits angedeutet, schon in den eucharistischen Gestalten ausgedrückt. Die Gestalt des Weines als Symbol des Blutes mit ihrer Flüssigkeit, ihrer feurigen Gluth, ihrem zugleich kräftigen und lieblichen Duft, ihrer erquickenden, belebenden Kraft stellt uns nämlich den Heiligen Geist vor, dessen Ausgang ein Hervorquellen aus dem Herzen des Vaters und des Sohnes, dessen Sendung eine Ausgießung, der in sich selbst der Strom und Duft des göttlichen Lebens ist; sie stellt uns ihn vor als den aus dem Logos wie aus einer göttlichen Traube quellenden Wein² der glühenden Liebe, der Erquickung, des Lebens, der berauschenden Seligkeit, welche in dem heiligen Blute, das aus dem menschlichen Herzen des Logos durch die Gewalt seiner Liebe hervorgepreßt worden, über die Welt ausgegossen wurde, und uns nun in diesem Blute eingegossen wird.

Die Beziehung der Sendung des Heiligen Geistes zur Sendung des Sohnes in der Eucharistie ist eine so mannigfaltige, aber in ihrer Mannig-

¹ Der hl. Chrysostomus nennt mit der ihm eigenen Zartheit die Eucharistie die Brust des geistlichen Mysteriums (des Mysteriums des Heiligen Geistes), woraus wir wie Säuglinge die Gnade des Heiligen Geistes trinken sollen (Hom. de S. Philogonio [ed. Montf.] vol. VII, p. 890).

² Magnus botrus Verbum pro nobis expressum, sagt Clemens von Alexandrien.

faltigkeit so harmonische, daß es sich wohl der Mühe lohnt, noch näher darauf einzugehen.

Obgleich der Heilige Geist vom Sohne gesandt wird und im Sohne zu uns kommt, so ist er doch zugleich auch durch die stärkste aller Appropriationen der Conductor, wodurch der Sohn in uns eingeführt wird. Als die Aspiration der Liebe des Sohnes treibt er diesen dazu, sich uns hinzugeben in der Incarnation und in der Eucharistie; als die Flamme der heiligenden und einigenden Gluthkraft des Sohnes bewirkt er im Schoße der Jungfrau den Ursprung, die hypostatische Union und die damit gegebene Heiligkeit der menschlichen Natur desselben, und in der Eucharistie die Umwandlung der irdischen Substanzen in die seines Fleisches und Blutes. Nach der hypostatischen Union und der Wandlung wohnt er alsdann mit seiner Gluth und Lebenskraft, als aus dem Sohne hervorgehend, in dessen Fleische und Blute, es mit seinem Wesen erfüllend, um es zu heiligen und zu verklären. In der Eucharistie namentlich verklärt und vergeistigt er es wie eine glühende Kohle, daß es in sich selbst lauterer Feuer, reiner Geist zu sein scheint. Sofort bedient er sich seiner als eines Werkzeuges, um seine heiligende und verklärende Kraft an allen zu offenbaren, die mit ihm in Verührung kommen, und als eines Conductors, um sich allen denen mitzutheilen, die es in sich aufnehmen und genießen. Darum ist der Leib Christi entsprungen aus dem Feuer des Heiligen Geistes, als eine geistliche Gabe, die Gott uns schenkt und die wir als Opfer darbringen — durchdrungen und umgeben vom Heiligen Geiste, der ihn so verklärt und vergeistigt, daß beide, das Feuer und die von ihm durchglühete Kohle, wie eines und dasselbe zu sein scheinen — und endlich überfließend vom Heiligen Geiste, insofern er dessen Duft im Opfer, dessen Lebenskraft im Genuße von sich ausströmt.

Alle diese Beziehungen der Eucharistie zum Heiligen Geiste sind auf das schönste ausgesprochen in dem Bilde der glühenden Kohle, womit die orientalischen Väter und Vitrurgen die Eucharistie so gerne bezeichnen. Der bloße Name Eucharistie deutet sie schon an; bezeichnet er doch eben die gute Gabe *per eminentiam*, die aus dem Heiligen Geiste als dem ewigen *donum per excellentiam* fließende und ihn selbst mit seinem Wesen und seiner Kraft enthaltende Gabe. Wie schön und sinnig war daher der alte Gebrauch, die Eucharistie im Symbole des Heiligen Geistes, in einem nach der Gestalt der Taube geformten Gefäße, im sogen. Peristerium, aufzubewahren! Wie schön wurde dadurch der Heilige Geist versinnbildet als der Bringer und Erzeuger der in jenem Gefäße enthaltenen Gabe, der aber

auch, indem er sie, wie das Feuer die Kohle, zugleich umgibt und durchdringt, in ihr wohnt mit seinem Wesen und seiner Kraft!

§ 76. Die Eucharistie und die mit ihr in Verbindung stehenden Mysterien nach dem hl. Cyrill von Alexandrien.

Wir haben schon öfter darauf hingewiesen, daß der hl. Cyrillus, der von Gott berufene Vorkämpfer gegen den orientalischen Rationalismus, die Bedeutung und den Zusammenhang der Cardinalmysterien besonders klar erkannt und kräftig urgirt habe. Daher bieten wir nachstehend eine längere Stelle aus seinem herrlichen Commentar zum Johannesevangelium¹, worin er den Kern seiner ganzen theologischen Anschauung zusammenfaßt.

Er erklärt hier die Worte des Heilandes: „Nicht aber für sie (die Apostel) allein bitte ich dich, sondern auch für die, welche durch ihr Wort an mich glauben werden — damit alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie in uns eins seien.“ Zuerst bemerkt er, daß das Gebet des Heilandes sich nicht auf die Apostel allein, sondern auf alle Menschen erstrecken müsse, weil alle der Erlösungsgnade bedurften. Dies beweisend, fährt er fort:

„Denn es wäre wohl unangemessen, daß (einerseits) durch jenen einen ersten Menschen, Adam nämlich, die Verdammung auf alle übergehe, und daß selbst diejenigen, welche nicht persönlich gesündigt haben, in jenem Augenblicke nämlich, in welchem der erste Mensch dem ihm gegebenen Gebote untreu wurde, das unehrenvolle Bild des irdischen Menschen tragen sollten; daß hingegen bei der Ankunft Christi, der als der himmlische Mensch erschien, diejenigen, welche durch ihn zur Gerechtigkeit, durch den Glauben natürlich, berufen sind, nicht ebenfalls sein Bild in sich ausdrücken sollten. Wie wir sagen, daß wir das so unschöne Bild des irdischen Menschen in einem solchen Gepräge und in einer solchen Gestalt schauen, welche den Schmutz der Sünde, die Schwäche des Todes und der Verwerfung und die Unreinigkeit fleischlicher Lust und irdischen Sinnes in sich trägt: so glauben wir auch hinwiederum, daß das Bild des himmlischen Menschen, d. h. Christi, durch Reinheit und Unversehrtheit, durch allseitige Unvermesslichkeit, durch Leben und Heiligkeit sich auszeichnet.

„Es war aber anders nicht möglich, daß wir zu der ursprünglichen Schönheit, die wir durch die Sünde im ersten Menschen verloren haben,

¹ Ed. Aub. p. 995 sqq.

wieder zurückgeführt würden, wenn wir nicht die unaussprechliche Gemeinschaft und Vereinigung mit Gott erlangten; denn so war im Anfange die Natur der Erdbewohner geſchmückt; und die Vereinigung mit Gott wird niemanden anderswie zu theil als durch die Mittheilung des Heiligen Geiſtes, der die Heiligkeit ſeiner eigenen Eigenthümlichkeit (τῆς ἰδίας ἰδιότητος) uns eingießt, die der Verweſung verfallene Natur zu ſeinem eigenen Leben herانبildet (εἰς τὴν ἰδίαν ἀναπλάττει ζωὴν) und ſo den ſolches Ruhmes Beraubten zu Gott und zu ſeiner Aehnlichkeit (μόρφωσις, eigentlich = Geſtaltung) hinaufführt. Denn das vollkommene Bild (εἰκὼν) des Vaters iſt der Sohn; das natürliche Bild (hier ὁμοίωσις) des Sohnes der Heilige Geiſt; eben deſſhalb geſtaltet er die Seelen der Menſchen gleichſam in ſich um, gräbt ihnen das göttliche Bild ein und offenbart in ihnen die Nachbildlichkeit der erhabenſten aller Subſtanzen.“

Das Bedürfniß der Erlöſung gründet alſo Cyrillus vorzüglich nicht darauf, daß unſere Natur in ſich zerrüttet worden, ſondern vielmehr darauf, daß wir durch die Erbsünde jener unaussprechlichen, geheimnißvollen, abſolut übernatürlichen, nicht menſchlichen, ſondern göttlichen Schönheit und Gottebenbildlichkeit verluſtig geworden ſind, die wir urſprünglich durch die Gnade Gottes beſeſſen hatten und jezt wiedererlangen ſollen. So erklärt er die geheimnißvolle Bedeutung des Urſtandes und der Erbsünde, und zugleich nebenbei die der Trinität, indem er unſere übernatürliche Verähnlichung mit Gott durch den Heiligen Geiſt an die natürliche Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater und des Heiligen Geiſtes ſelbſt mit dem Sohne anknüpft.

Nun fährt er fort, die Einheit, welche Chriſtus für uns vom Vater erbittet, und als deren Ideal derſelbe ſeine Einheit mit dem Vater bezeichnet, zu erklären. Er bemerkt, dieſe Einheit müſſe zunächſt eine moralische ſein, d. h. die Einheit gegenseitiger Liebe und Eintracht, und ferner der Uebereinstimmung in der Frömmigkeit, im Gehorſam des Glaubens und in der Liebe zur Tugend. Aber dieſe moralische Einheit, die er unten am Schluſſe als ἑνωσις κατὰ σχέσιν, d. i. relative Einheit, bezeichnet, bleibe in der Nachahmung des Ideals weit zurück und erſchöpfe nicht ganz den tiefen Sinn der Worte des Heilandes: „wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit ſie in uns eins ſeien.“ Und ſo fährt er weiter fort:

„Im obigen ſagten wir wohlbedacht, die Weiſe der göttlichen Einheit (ταυτότης) der heiligen Dreieinigkeit und ihre gänzliche Verbindung ſolle nachgeahmt werden durch die Gleichgeſinntheit und die Eintracht (ὁμολοία καὶ ὁμοφύχια) der Gläubigen. Im folgenden aber bemühen wir uns, dieſe

Einheit auch in etwa als eine physische (reale: physisch nur im Gegensatz zum Moralischen; aber hyperphysisch im Gegensatz zum natürlich Realen) darzulegen, durch welche wir sowohl untereinander als alle zusammen mit Gott verknüpft werden, selbst die Einheit dem Leibe nach, wenigstens in Bezug auf unsere gegenseitige Verbindung, nicht abgerechnet, obgleich damit der Unterschied der Körper weder geläugnet, noch aufgehoben werden soll.

„ . . . Da nun die physische Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes feststeht, betrachten wir, wie auch wir körperlich und geistig unter uns und mit Gott eins sind.

„Da der Eingeborne aus der Substanz Gottes des Vaters hervorgeht und seinen Erzeuger ganz in seiner eigenen Natur trägt, ist er nach der Schrift Fleisch geworden, indem er sich gleichsam unserer Natur einmischte (*ἡνωμένος*, Ausdruck der Realität der Verbindung) durch eine unaussprechliche Verbindung und Vereinigung mit diesem irdischen Leibe; und so wurde jener, der von Natur Gott ist, dem Namen und der Wirklichkeit nach wahrhaft ein himmlischer Mensch, nicht als ein Gott in sich tragender Mensch . . . , sondern als ein solcher, der zugleich Gott und Mensch ist; damit er die ihrer Natur nach weit voneinander getrennten und aus ihrer gegenseitigen Verwandtschaft (*ὁμοφυία*) herausgetretenen Dinge gleichsam in sich selbst verbinde und so den Menschen zum Theilhaber und Mitbesitzer der göttlichen Natur (*κοινωνὸν καὶ μέτοχον*) mache. Denn die Gemeinschaft und Innewohnung des Heiligen Geistes ging auch auf uns über von Christus anfangend, welcher als Mensch ebenfalls (durch den Heiligen Geist) gesalbt und geheiligt war, als wahrer Gott aber, insofern er aus dem Vater hervorgeht, mit seinem eigenen Geiste (der von ihm ausgeht) zunächst seinen eigenen Tempel (seine Menschheit) und durch ihn dann alle Creatur, welcher die Heiligung zukommt, heiligt. Daher war das Mysterium Christi der Anfang und der Weg, damit wir des Heiligen Geistes theilhaft und mit Gott vereinigt würden.“

Das Mysterium der Incarnation, der realen hypostatischen Einheit der Menschheit mit Gott hat also die geheimnißvolle Bedeutung, daß wir durch dasselbe auf das innigste mit Gott verknüpft, zu einer übernatürlichen Verwandtschaft mit Gott, zur Theilnahme an der göttlichen Natur und der eigenen, specifisch göttlichen Heiligkeit des Heiligen Geistes erhoben werden sollen.

Durch dasselbe werden wir ferner in übernatürlicher Weise ein Leib mit Christus und ein Geist mit Gott. Denn so fährt Chryllus fort:

„Damit wir nun zur Einheit mit Gott und untereinander gelangten, und obgleich durch den individuellen Unterschied voneinander getrennt,

dennoch mit den Leibern und den Seelen in eins zusammengehen und verbunden würden, hat der Eingeborne durch die ihm zustehende Weisheit und den Rathschluß des Vaters eine besondere Weise erdacht. Mit einem Leibe, dem seinigen ähnlich, die Gläubigen durch die mystische Theilnahme (die Communion) segnend, macht er sie zu einem Leibe mit sich und untereinander (συνσώμους). Denn wer wird die, welche durch jenen einen heiligen Leib zur Einheit mit Christus verknüpft sind, trennen und aus der realen Einheit, die sie untereinander haben, herausreißen? Indem wir alle an einem Brode theilnehmen, werden wir alle ein Leib¹, und Christus kann nicht getheilt werden. Deshalb wird auch die Kirche der Leib Christi genannt, und wir seine einzelnen Glieder, nach der Lehre des hl. Paulus. Denn wenn wir den einen und untheilbaren Christus in unsern eigenen Leibern empfangen und ihm alle durch den heiligen Leib vereinigt werden, so schulden wir unsere eigenen Glieder mehr ihm als uns selbst. . . . Das ist das große Mysterium, von dem Paulus spricht, wenn er sagt: „In andern Generationen ist es den Menschenkindern nicht bekannt geworden, wie es jetzt seinen heiligen Aposteln und den Propheten im Geiste offenbart worden, daß die Völker eines Leibes (concorporales) und der Verheißungen theilhaft sind in Christus Jesus.“² Wenn wir alle aber eines Leibes sind unter uns in Christus, und nicht bloß unter uns, sondern auch mit dem, der durch sein heiliges Fleisch in uns ist: wie sind wir dann nicht alle eins unter uns und in Christus? Denn Christus ist das Band der Einheit, da er zugleich Gott und Mensch ist.

„Von der geistigen Einheit aber werden wir, denselben Weg verfolgend, sagen, daß wir alle durch den Empfang desselben Geistes, des Heiligen nämlich, unter uns und mit Gott in einer gewissen Weise vermischt werden (συναναμειβόμεθα). Denn obgleich Christus, da wir einzeln viele sind, einem jeden den Geist des Vaters und seinen eigenen ins Herz legt, so ist dieser doch einer und untheilbar, welcher die in ihrer individuellen Eigenthümlichkeit der gegenseitigen Einheit entbehrenden Geister durch sich selbst in eine Einheit verbindet und alle in sich selbst als einen Geist erscheinen läßt. Denn wie die Kraft des heiligen Leibes diejenigen, in welche sie eintritt, zu einem Leibe macht, in derselben Weise führt der Geist Gottes durch seine Einwohnung alle zur geistlichen Einheit zusammen. Deshalb rief uns wieder der hl. Paulus zu: „Ertraget einander in Liebe, eifrig bemüht, die Einheit des Geistes im Bande des Friedens

¹ 1 Kor. 10, 17.² Eph. 3, 6.

zu bewahren; ein Leib, ein Geist, wie ihr berufen seid in der einen Hoffnung eurer Verufung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allen, und durch alles, und in allen.¹ Denn wenn der eine Geist in uns wohnt, wird der eine Vater aller in uns sein, als Gott durch den Sohn die des Geistes theilhaft Gewordenen zur Einheit untereinander und mit sich selbst verbindend.

„Daß wir aber dem Heiligen Geiste durch Theilnahme verbunden werden, ist aus Folgendem offenbar. Wenn wir, das physische Leben aufgebend, einmal die Gesetze des Geistes in uns herrschen lassen, ist es dann nicht jedem ohne Widerrede offenbar, daß wir, das eigene Leben verläugnend und des mit uns verbundenen Heiligen Geistes übercreaturliche (ὑπερκόσμιον) Gestalt annehmend, ja beinahe in eine andere Natur verwandelt, nicht bloß Menschen, sondern auch Kinder Gottes und himmlische Menschen genannt werden, weil wir offenbar der göttlichen Natur theilhaft sind?

„Eins sind wir demnach alle in dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geiste; eins, sage ich, durch die Einheit des Verhältnisses (der Liebe und Eintracht mit Gott und unter uns) . . . und durch die Conformation (Uebereinstimmung) in der Frömmigkeit — und durch die Gemeinschaft des heiligen Leibes Christi und die des einen und heiligen Geistes (reale, physische Einheit).“

So sehen wir die drei Mysterien der Trinität, der Incarnation und der Eucharistie harmonisch miteinander verbunden; sie repräsentiren drei Arten von übernatürlicher, höchst realer Einheit: die der göttlichen Personen untereinander durch die Identität der Natur, die der zweiten Person mit ihrer angenommenen Menschheit, und die der letztern mit den übrigen Menschen. Die beiden letztern sind die vermittelnden Organe, durch welche wir im Mysterium der Gnade des Heiligen Geistes zur Nachahmung des ersten erhoben werden sollen in der Einheit des Geistes mit Gott.

¹ Eph. 4, 2 ff.

Siebentes Hauptstück.

Das Mysterium der Kirche und ihrer Sacramente.

Sacramentum (μυστήριον) hoc magnum est,
ego autem dico in Christo et ecclesia (Eph. 5, 32).

§ 77. Allgemeiner Begriff dieses Mysteriums.

Der Sohn Gottes hat durch seine Menschwerdung das ganze Menschengeschlecht zur Gemeinschaft seines Leibes berufen; was fern war, fern von Gott, fern unter sich, hat er in seiner Person einander nahe gebracht, es zu einem Leibe, zu seinem Leibe verbunden. Auf sich und in sich hat er eine große Gemeinschaft und Gesellschaft der Menschen gegründet, der er zugleich Haupt und Fundament sein, in der er fortwährend wirken und regieren, durch die er die Menschen mit sich und seinem himmlischen Vater vereinigen will. Diese Gesellschaft ist die Kirche.

Auch die Kirche ist ein großes, wunderbares Mysterium, ein Mysterium in ihrem Wesen, in ihrer Gliederung, in ihrer Kraft und Wirksamkeit.

Wenn wir sagen, die Kirche sei ein Mysterium, so schließen wir damit ihre natürliche Sichtbarkeit nicht aus. Die Kirche ist sichtbar in ihren Gliedern, sichtbar in ihrer äußern Organisation, sichtbar in dem Verkehre zwischen den Vorgesetzten und Untergebenen. Sie ist nicht weniger sichtbar als jede andere menschliche Gesellschaft.

Ja, wir gehen noch weiter: sichtbar ist die Kirche nicht bloß nach ihrem factischen Bestande, sondern auch nach ihrer göttlichen Berechtigung und Einsetzung.

Der wunderbare Ursprung und der ebenso wunderbare Fortbestand und Fortschritt dieser Gesellschaft, die zahllosen moralischen und physischen Wunder, mit denen sie ihren Weg durch die Jahrhunderte und durch alle Theile des Erdenrundes bezeichnet, beweisen es offenbar, daß sie kein bloßes Menschenwerk, sondern Gottes Werk ist, daß Gott sie eingerichtet hat und sie noch fortwährend als seine Einrichtung anerkennt und bestätigt.

Die Kirche iſt ſichtbar ganz in derſelben Weiſe, wie ihr hiſtoriſcher Stifter und ihr Oberhaupt, der Gottmenſch, ſichtbar geweſen iſt. Der Gottmenſch war ſichtbar als ein wahrer Menſch und als ein von Gott geſandter, mit ihm in einer beſondern Beziehung ſtehender Menſch; die Kirche iſt ſichtbar als eine Geſellſchaft von Menſchen und als eine von Gott gegründete und unterhaltene Geſellſchaft.

Aber auch in der Unſichtbarkeit, in dem geheimnißvollen Charakter kommt die Kirche mit Chriſtus überein. Trotz der Sichtbarkeit ſeiner Menſchheit und ihrer beſondern Beziehung zu Gott war das eigentliche Weſen Chriſti, ſein gottmenſchlicher Charakter unter dem ſichtbaren Schleier verborgen. So iſt auch das innerſte Weſen der Kirche, das erhabene Band, welches ihre Glieder umſchlingt und aneinander ſettet, die wunderbare Kraft, die in ihr waltet und ſie belebt, das himmliſche Ziel, welches ſie erſtrebt, trotz der Sichtbarkeit ihrer äußern Einrichtung und ihres göttlichen Urſprunges für das natürliche Auge des Menſchen ſchlechthin unzugänglich und eben deſhalb auch unerfaßlich und unbegreiflich. Wie wir nur im Glauben an die göttliche Offenbarung das wahre Weſen des Gottmenſchen, des Hauptes der Kirche, erfassen und erkennen können, ſo vermögen wir auch nur im Glauben an dieſelbe Offenbarung die wunderbare Größe deſſen zu erfassen, was die Kirche durch den gottmenſchlichen Charakter ihres Hauptes ihrem innerſten Weſen nach eigentlich iſt.

Das innere Weſen der Kirche iſt eben ein abſolut übernatürliches, wie das des Gottmenſchen; das iſt der Grund, weshalb es ſo verborgen und geheimnißvoll iſt, weshalb die Kirche, obgleich in ihrer äußern Einrichtung mit andern menſchlichen Geſellſchaften übereinkommend, doch in ihrem Innern einen weſentlich andern Charakter hat als dieſe, weshalb ihre Einheit, ihre Kraft und Einrichtung eine ſo eigenthümliche, erhabene und unbegreifliche iſt.

Man könnte verſucht ſein, das Weſen der Kirche zu äußerlich nach Analogie anderer Geſellſchaften unter den Menſchen aufzufaſſen und den weſentlichen Unterſchied von dieſen nur darein zu ſetzen, daß ſie eine religiöſe und von Gott geſtiftete Gemeinſchaft ſei. Beides iſt ſie ohne Zweifel, aber damit allein wäre ſie nichts beſonders Erhabenes und für die Vernunft Unbegreifliches. Wie ſich die Menſchen zu andern Zwecken zuſammenſetzen, ſo können ſie ſich auch zur gemeinſchaftlichen Religionsübung miteinander vereinigen; darin liegt nichts Uebernatürliches. Ja Gott ſelbſt kann durch eine poſitive Einrichtung die Bildung einer ſolchen Geſellſchaft anordnen, ihr Geſetze geben, ihr beſondere Rechte und Privilegien ver-

leihen, die Menschen auf dieselben verpflichten und sie für ihre religiösen Bedürfnisse an diese Gesellschaft verweisen, wie dies im Alten Bunde durch die mosaischen Institutionen geschehen ist. Ohne eine übernatürliche, außerordentliche Einwirkung Gottes wird eine solche Gesellschaft nicht zu Stande kommen; aber in ihrem Wesen wird sie darum noch immer nicht übernatürlich und geheimnißvoll sein. Die Gottesverehrung wäre ja immer eine bloß natürliche, nur durch bestimmte Normen geregelte und geleitete; und wenn Gott an die priesterlichen und regierenden Functionen der Gesellschaft eine besondere Wirksamkeit knüpfte, so nämlich, daß durch jene die Sündenvergebung und andere Gnaden verliehen, durch diese die Untergebenen mit voller Sicherheit in der Ausübung ihres religiösen Lebens geleitet würden: so wäre auch das zwar etwas Außerordentliches, die Wirkung einer speciellen gnädigen Vorsehung, aber keineswegs etwas wahrhaft Mystisches und Uebernatürliches. Das ganze Institut der Kirche reducirte sich alsdann auf eine von Gott geregelte Erziehung und Leitung der Menschen und eine rechtmäßige Vermittlung ihres Verkehrs mit Gott; ihre ganze Einheit, ihre ganze Wirksamkeit wäre eine bloß moralische nach Analogie der übrigen menschlichen Gesellschaften.

Der Glaube zeigt uns in ihr unendlich mehr. Im Glauben erkennen wir die Kirche als eine Anstalt, die nicht bloß zur Erziehung und Leitung des natürlichen Menschen bestimmt ist, sondern dem Menschen einen neuen Sinn und ein neues Leben, eine ganz neue, übernatürliche Stellung und Bestimmung gibt und ihn im Streben nach dieser Bestimmung tragen, stärken und leiten soll. Dem Glauben ist die Kirche nicht bloß von Gott oder von einem göttlichen Gesandten gestiftet und legitimirt, sondern auf den Gottmenschen gebaut, ihm eingegliedert, zu seiner Höhe emporgehoben, von seiner göttlichen Würde und Kraft getragen und erfüllt; sie ist der Leib des Gottmenschen, in welchem alle, die in ihn eintreten, zu Gliedern des Gottmenschen werden, um, in ihm und durch ihn aneinander gekettet, an dem göttlichen Leben und der göttlichen Herrlichkeit ihres Hauptes Antheil zu haben. Dem Glauben ist endlich die Kirche nicht bloß eine Dienerin Gottes oder des Gottmenschen, die bloß einen gewissen Verkehr Gottes mit den Menschen vermitteln soll: sie ist als der mystische Leib Christi zugleich seine wahre Braut, die, von seiner göttlichen Kraft befruchtet, ihm und seinem himmlischen Vater himmlische Kinder gebären, diese Kinder mit der Substanz und dem Lichte ihres Bräutigams nähren und sie über die ganze geschaffene Natur hinaus in den Schoß seines himmlischen Vaters hinaufführen soll.

Kurz, die Kirche ist die innigste und realste Gemeinschaft der Menschen mit dem Gottmenschen, wie sie in der Eucharistie ihren höchsten und vollendetsten Ausdruck erhält. Wenn der Gottmensch auf so wunderbare Weise im Schoße der Kirche wohnt, um sich zu einem Leibe mit allen Gliedern derselben zu vereinigen, dann ist offenbar die Einheit, zu der er dieselben verbindet, eine so erhabene und geheimnißvolle, wie sie kein menschlicher Verstand zu ahnen noch zu fassen vermag. Und wenn er durch diese Einheit die Glieder der Kirche zu sich hinauf und in sich hinein zieht, um sie mit seiner göttlichen Kraft und Herrlichkeit zu durchdringen, um sie in sich und mit sich als ein unendlich wohlgefälliges Opfer Gott darzubringen, so ist auch das ein Mysterium, das allen Sinn und alle Begriffe des Menschen übersteigt, und woraus wir schließen müssen, daß wir von dem Wesen und der Bedeutung der Kirche nie hoch genug denken können.

§ 78. Das Mysterium der Kirche in der Gemeinschaft aller ihrer Glieder mit Christus als ihrem Haupte und Bräutigam.

Wenn in der Eucharistie das mystische Wesen der Kirche als der Gemeinschaft der Menschen mit dem Gottmenschen gipfelt und seinen vollendeten Ausdruck erhält, so werden wir dasselbe auch nicht besser entwickeln können, als wenn wir die Kirche von ihr als von ihrem Herzen aus ins Auge fassen. Zunächst richten wir unsern Blick auf diejenige Gemeinschaft mit Christus, welche allen Gliedern der Kirche gemeinsam ist.

Die Eucharistie, sowohl als Sacrament wie als Opfer, ist das wunderbare geheimnißvolle Band, welches alle Glieder der Kirche umschlingt. In dem wirklichen Genuße der Eucharistie und der wirklichen Theilnahme an dem eucharistischen Opfer stellt sich die kirchliche Gemeinschaft vollendet dar. Die Berechtigung zur Theilnahme an der Eucharistie als Opfer und Sacrament bildet das Hauptmoment in der Mitgliedschaft der Kirche. Auch der Glaube und die Taufe führen eben nur deshalb in die Kirche ein, weil sie uns zur Theilnahme an der Eucharistie befähigen, ja, weil wir in ihnen schon geistigerweise die Kraft des eucharistischen Christus anticipiren und der Würde nach seinem Leibe eingegliedert werden, um dadurch erst zur engern, substantialen Gemeinschaft seines Leibes zugelassen zu werden.

Glied der Kirche ſein iſt alſo daſſelbe wie ein wirkliches Glied am Leibe Chriſti ſein. Im weitem Sinne iſt der Menſch letzteres ſchon durch ſeine Angehörigkeit an das menſchliche Geſchlecht, aber eben nur inſoweit, als er dadurch berufen wird, ſich Chriſtus wirklich anzuschließen und in den Organismus ſeines Leibes einzutreten.

Zu dieſem Zwecke ſoll der Menſch ſeinerſeits zunächſt durch den Glauben an die Würde und Kraft ſeines Hauptes ſich zu ihm hinbewegen und ſodann auch die Signatur, das Gepräge ſeines Hauptes in ſich aufnehmen, um zum Leibe deſſelben im engern Sinne zu gehören und ein für den Einfluß des Hauptes empfängliches und mit demſelben in organiſchem Zuſammenhange ſtehendes Glied zu werden. Das erſte geſchieht durch den Glauben, das zweite durch die Taufe. Glaube und Taufe zuſammen machen den Menſchen zum Gliede Chriſti in dem von ihm ſelbſt angeordneten Organismus der Kirche.

Es iſt nur eine andere Form der Darſtellung, wenn wir mit dem Apoſtel die Eingliederung aller Glieder der Kirche in Chriſtus unter den Begriff einer geheimnißvollen Vermählung mit dem Gottmenſchen faſſen. Durch die Incarnation hat Chriſtus unſere eigene Natur angenommen, um ſich in dieſer mit uns zu vermählen. Die Incarnation an ſich wird ſchon von den heiligen Vätern als eine Vermählung mit dem Menſchengeschlechte dargeſtellt, inſofern darin virtuell alles enthalten iſt, was zur vollen Vereinigung des Sohnes Gottes mit den Menſchen führt. Allein das in ihr grundgelegte Einheitsverhältniß kommt erſt in der Kirche zur Ausführung. Der Menſch ſoll im Glauben ſich an ſeinen göttlichen Bräutigam anſchließen, und dieſer will in der Taufe ſeinen Bund mit ihm wie durch einen Trauring beſiegeln. Beides geſchieht aber nur dazu, um in der Euchariftie durch reale Communion des Fleiſches und Blutes den Menſchen und den Gottmenſchen zu einem Fleiſche zu verſchmelzen und dadurch in der vollkommenſten Weiſe den Menſchen mit der Gnadenkraft ſeines Hauptes zu befruchten. Jede Seele wird ſomit durch ihren Eintritt in die Kirche eine wahre Braut des Sohnes Gottes, ſo wahrhaft, daß der Sohn Gottes durch den Mund des Apoſtels ſeine Einheit mit der Kirche und ihren Gliedern und ſeine Liebe zu deſſelben mit der in der Ehe beſtehenden Einheit nicht nur vergleichen, ſondern als das Muſter und Vorbild der letztern aufſtellen kann. Eine ſolche Einheit iſt aber ein unaußſprechliches und wunderbares Myſterium, das alle Begriffe des natürlichen Menſchen weit überſteigt.

Iſt ſo die Kirche in allen ihren Gliedern der Leib Chriſti und die Braut Chriſti, dann waltet auch in ihr in wunderbarer Weiſe die Kraft

ihrer göttlichen Hauptes, der Geist ihres göttlichen Bräutigams. Sie ist dann auch in allen Gliedern ein Tempel des Heiligen Geistes, der in ihr wohnt, wie die Seele in ihrem eigenen Leibe, um seine göttliche und vergöttlichende Kraft in ihr zu offenbaren. Er wirkt in ihr nicht bloß in der Weise, wie er als der Geist der ewigen Weisheit und Ordnung alle rechtmäßigen Gesellschaften leitet und führt, auch nicht bloß so, daß er durch besondern Beistand die Einzelnen und die Gesamtheit in ihren religiösen Bestrebungen unterstützt, die Nachlassung der Sünden vermittelt und unsere moralischen Schwächen und Krankheiten heilen hilft. Nein, in den Gliedern des Leibes Christi muß er auf ähnliche Weise wirken, wie im wahren Leibe Christi, um sie mit der Fülle der Gottheit zu erfüllen. Die Braut Christi muß er überschatten, wie er einst den Schoß Marias überschattete, auf daß in ihr der Sohn Gottes in seiner göttlichen Heiligkeit und Herrlichkeit wiedergeboren werde. Durch seine göttliche Gluth muß er sie in das Bild der göttlichen Natur verklären, ihr ganzes Sein muß er umgestalten von Klarheit zu Klarheit, mit seinem eigenen göttlichen Leben muß er sie durchwehen, so tief und so mächtig, daß man sagen kann, nicht sie selbst lebe, sondern Gott lebe in ihr; ihrem göttlichen Haupte und Bräutigam muß er sie so gleichförmig machen, daß sie Christus selbst zu sein scheint.

Bei allen andern Gesellschaften ist das Bild nur in einem abgeschwächten Sinne zu nehmen, wenn man sagt, durch den Eintritt in dieselben werde das betreffende Glied wie eine Pflanze in einen neuen Boden verpflanzt, auf einen neuen Stamm gepfropft. Denn hier kann der Boden und der Stamm der Gesellschaft nur der Entwicklung des Gliedes eine neue Richtung geben und es in der Entfaltung der vorhandenen Anlagen unterstützen; sein innerstes Sein und Wesen, die Wurzel seines Lebens, vermag er nicht umzugestalten; nur moralische Einwirkung, moralischer Einfluß auf dasselbe findet statt. Wird aber der Mensch ein Glied der Kirche, so wird er in Christus und durch Christus in den Schoß Gottes aufgenommen, in ein himmlisches Erdreich, auf einen göttlichen Stamm gepflanzt; er tritt in eine neue, übernatürliche Sphäre ein, wo seine Natur umgewandelt und verklärt, ein ganz neues Leben ihm eingegossen und dieses neue Leben unter dem Lichte und Thau des neuen Himmels genährt und gepflegt wird. Leitend, helfend und heilend waltet der Heilige Geist auch in den Gliedern der Kirche, aber nur auf Grund der durch ihn zu bewirkenden Erhebung und Verklärung des Menschen über seine Natur, nur um das von ihm erst in der Natur zu gründende

göttliche Leben einzuführen und zu entfalten, nur um den erst von ihm zu bauenden göttlichen Tempel vorzubereiten und auszuführen.

Wie der Heilige Geist diese seine Wirksamkeit in den einzelnen Gliedern der Kirche stufenweise entfaltet, haben wir später zu sehen. Hier haben wir nur hervorzuheben, daß die Gegenwart und Wirksamkeit des Heiligen Geistes in den Gliedern der Kirche als den Gliedern Christi deshalb eine wunderbar innige und geheimnißvoll großartige sein muß, weil sie als der Ausfluß und die Fortsetzung derjenigen Gegenwart und Wirksamkeit zu betrachten ist, mit der er in der Menschheit des Sohnes Gottes wohnte. Weil er selbst vom Sohne Gottes ausgeht und als solcher ihm angehört, geht er auch nothwendig in die Menschheit desselben und dessen ganzen mystischen Leib ein, gehört auch diesem an. Er gehört ihm um so mehr an, als der Sohn Gottes in der Eucharistie leibhaftig und wesentlich mit der Fülle seiner Gottheit unter seinen Gliedern im Schoße der Kirche wohnt; in ihm und durch ihn aber wohnt auch daselbst der Heilige Geist persönlich und wesentlich, um der eigene Geist, gleichsam die Seele der Kirche zu sein.

So gruppiert sich um das große Mysterium des eucharistischen Christus die wunderbar reale, wunderbar erhabene Gemeinschaft der Gläubigen Christi, welche wir die Kirche nennen, eine Gemeinschaft, die darum auch in sich selbst ein großes Mysterium ist, die alle ihre Glieder auf eine geheimnißvolle Weise erhebt und auf geheimnißvolle Weise in ihnen wirkt.

§ 79. Das Mysterium der Kirche in ihrem Organismus oder in ihrer Mutterschaft.

In der kirchlichen Gemeinschaft wollte der Gottmensch die Glieder derselben nicht bloß schlechtweg zu seinen Gliedern machen, um als Haupt in ihnen zu wirken, er wollte überdies einen Theil derselben zu Stellvertretern und Organen seiner eigenen Wirksamkeit auswählen, damit sein mystischer Leib auch einen innern, obgleich in äußern Zeichen sich ausprägenden Organismus erhielte. Nicht bloß wollte er als Bräutigam mit allen in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommenen Menschen sich so vermählen, daß dieselben für ihre Person an seiner Würde und Herrlichkeit theilnehmen könnten; die Kirche sollte in einem Theile ihrer Glieder als seine Braut auch wahrhaft Mutter werden über die in ihrem Schoße für ihn als den Bräutigam wiedergeborenen Kinder, damit die himmlische Wiedergeburt des Menschengeschlechtes der natürlichen Zeugung desselben,

der Organismus der Familie des Gottmenschen dem der irdischen Familie entspräche. Zu dem Ende vermählt er sich mit einem Theile der Glieder der Kirche noch auf eine ganz besondere Weise, legt in ihre Hände das mythische Gemeingut der Kirche nieder, beschattet sie vorzüglich mit der Kraft des Heiligen Geistes, damit sie ihm seine Kinder gebären und dieselben in die innigste Gemeinschaft mit ihm selbst einführen.

Das ist das große Mysterium der Mutterchaft der Kirche in ihrem Priestertbume. Das Priestertbum erscheint überhaupt als Vermittlung zwischen Christus und seinen Kindern in der Kirche, wie auch die Mutter die Stelle des Vaters bei den Kindern vertritt. Aber das volle Verständniß seiner Bedeutung muß man noch tiefer suchen.

Das kirchliche Priestertbum soll Christus selbst im Schoße der Kirche — in der Eucharistie und in den Herzen der Gläubigen — durch die Kraft des in der Kirche waltenden Geistes Christi wiedergebären und dadurch seinen mythischen Leib organisch heranbilden, wie Maria durch die Kraft desselben Heiligen Geistes das Wort in seiner eigenen Menschheit geboren und ihm seinen wahren Leib gegeben hat. Die wunderbare Empfängniß und Geburt Christi aus dem Schoße der Jungfrau ist das Vorbild und zugleich der Grund der weitem geistigen Empfängniß und Geburt Christi in der Kirche durch das Priestertbum, und dieses Priestertbum steht zu dem Gottmenschen in einer ähnlichen Beziehung, wie Maria zu dem in sie herabsteigenden und aus ihr gebornen Sohne Gottes. Beide Mysterien correspondiren miteinander, beleuchten und heben sich gegenseitig.

Wie Maria durch die Uebersättigung des Heiligen Geistes den Sohn Gottes in ihrem Schoße empfang, durch ihr Jawort ihn vom Himmel herabzog und ihn, den Unsichtbaren, der Welt in sichtbarer Gestalt schenkte: so empfängt der Priester durch die Kraft desselben Geistes den menschengewordenen Sohn Gottes, um ihn im Schoße der Kirche unter den eucharistischen Gestalten niederzulegen. Durch das Priestertbum wird somit Christus von neuem geboren, gleichsam durch eine Fortsetzung seiner wunderbaren Geburt aus Maria, und das Priestertbum selbst ist eine Nachbildung und Ausdehnung der geheimnißvollen Mutterchaft Mariä in Bezug auf den Gottmenschen. Es ist dasselbe für den eucharistischen Christus, was Maria für den menschwerdenden Gottessohn.

Mit dieser Mutterchaft, welche die Kirche in ihrem Priestertbume über den in ihren Schoß aufzunehmenden Christus hat, verbindet sich, oder vielmehr aus derselben geht hervor ihre geheimnißvolle Mutterchaft

über ihre einzelnen Glieder. Christus wird ja in der Eucharistie nur deshalb in die Kirche eingeführt, weil dieselbe mit ihm zu einem Leibe vereinigt, weil er in ihren Gliedern wiedergeboren werden soll. Deshalb ruht im Priestertume durch die Ueberschattung des Heiligen Geistes auch die Macht, Christus in den Herzen der Gläubigen und die Gläubigen in Christus wiederzugebären, um dann Christus in seinem wahren Leibe substantiell mit ihnen zu vereinigen und sie mit dessen eigenem Fleische und Blute in ihrem neuen, übernatürlichen Leben zu nähren.

Die Einführung des wahren Leibes Christi in die Eucharistie zur Vereinigung mit seinem mystischen Leibe und die Bildung dieses mystischen Leibes selbst, das sind die Functionen und damit auch die Gründe der erhabenen Mutterchaft, welche wir der Kirche in ihrem Priestertume zuschreiben müssen. Diese Mutterchaft ist also kein leerer Name oder ein schwaches Analogon der natürlichen Mutterchaft. Sie besagt nicht bloß, daß die Kirche sich wie eine zärtliche Mutter gegen ihre Glieder betrage, sie wie Kinder pflegend, nährend, leitend, belehrend und erziehend. Alle diese Thätigkeit der Kirche und ihres Priestertums hat eben darin ihren Grund und erhält erst dadurch ihren wahren Sinn und Charakter, daß das Priestertum auf übernatürliche Weise ebenso wahrhaft und wirklich, wenn nicht noch mehr, in demselben Verhältnisse zu den Kindern der Kirche steht, wie die leibliche Mutter zu ihren leiblichen Kindern. Dieses Verhältniß ist in seiner Art ebenso real und wirklich, wie die reale Gegenwart des Gottmenschen in der Eucharistie, welche durch die Mitwirkung des Priestertums hergestellt wird, oder wie das neue, übernatürliche Sein und Leben der Kinder Gottes, welches durch dasselbe hervorgebracht wird. Aber eben deshalb ist dasselbe auch ebenso wunderbar und geheimnißvoll wie die beiden Wirkungen, an die es gebunden ist. Unausprechlich hoch ist die Würde, die dadurch dem Priestertum und in ihm der Kirche verliehen wird, Mutter des Gottmenschen in seiner sacramentalen Existenz und der Menschen in ihrem höhern göttlichen Sein zu sein. Wunderbar, unbegreiflich ist die Fruchtbarkeit, welche die Kirche in dieser Mutterchaft offenbart, unausprechlich die Vereinigung mit dem sie überschattenden Heiligen Geiste, der in ihrem Schoße und durch sie ähnliche Wunder wirkt wie in dem reinsten Schoße Marias.

Diese übernatürliche Mutterchaft ist das Centralmysterium der Kirche als einer organisch gebildeten Gesellschaft. Denn gerade durch sie wird die kirchliche Gemeinschaft erst zu einer wohlgegliederten, in der die Kinder durch die Mutter mit dem Vater verbunden werden; durch sie wird auch

der Körper der Kirche, der mystische Leib Christi, aus sich selbst heraus weitergebildet und fortgeführt; durch sie wird die reale Gegenwart und die reale Vereinigung des Hauptes mit seinen Gliedern erhalten und vollzogen. Diese Mutterschaft ist endlich die Trägerin aller übrigen socialen Verhältnisse und Thätigkeiten, durch welche die Kirche in ihrer Existenz und Entwicklung geordnet und gestaltet wird, und gerade sie verleiht denselben einen übernatürlichen, geheimnißvollen Charakter, welchen sie außer der Verbindung mit ihr nicht haben würden.

Die ganze Thätigkeit des Priesterthums in der Kirche läuft, um mit dem Apostel zu reden, darauf hinaus, Christus in ihren Gliedern zu bilden, sie mit Christus zu vereinigen, sie ihm gleichförmig zu machen und zum Maße des Vollalters Christi heranzuziehen, und durch die Beziehung auf diesen Zweck erhält sie mehr oder weniger nach allen ihren Richtungen hin eine höhere, übernatürliche Bedeutung; überall prägt sich darin die erhabene Mutterschaft der Kirche aus.

Als eine himmlische Mutter nährt die Kirche ihre Kinder mit himmlischem Brode, mit dem Fleische des Sohnes Gottes, und gibt ihnen in demselben Fleische und Blute des Sohnes Gottes eine Gabe in die Hand, durch deren Darbringung sie ihrem himmlischen Vater ein vollkommenes Opfer bringen, in der sie auch sich selbst in einer würdigen Weise demselben darbringen können, um ihn nach Gebühr zu ehren, ihm zu danken, ihm für alle Schulden genugzutun und reiche Gnaden von ihm zu erbitten. Als himmlische Mutter drückt sie ihnen in der Firmung das Siegel des Heiligen Geistes auf die Stirne, um sie zu Streit und Kampf zu rüsten und zu stärken. Als himmlische Mutter wascht sie dieselben rein vom Schmutze der Sünde und führt sie nach unheilvoller Trennung wieder in die Arme ihres himmlischen Vaters zurück; als solche heilt und stärkt sie dieselben in den Krankheiten des Leibes und der Seele, namentlich in der entscheidenden Stunde, wo es gilt, unter hartem Kampfe den Eingang in den Schoß des himmlischen Vaters zu erringen. Als himmlische Mutter regenerirt sie sich selbst in den Trägern ihrer Mutterwürde, in ihrer Priesterchaft, und begleitet mit ihrem Segen diejenigen ihrer Kinder, welche in ihrem Sinne und kraft der ihnen mitgetheilten Weihe des Heiligen Geistes sich zur leiblichen Fortpflanzung und Vermehrung ihrer Glieder verbinden.

In allen diesen Thätigkeiten wirkt die Kirche auf Grund ihrer oben beschriebenen Mutterschaft und durch eine sich mehr und mehr entfaltende Offenbarung der wunderbaren Fruchtbarkeit, welche sie durch ihre Ver-

bindung mit dem Heiligen Geiſte beſitzt. Aber als Mutter ſoll ſie ſich in ihren Kindern nicht nur fruchtbar erweiſen durch Mittheilung bezw. Erneuerung einer ſtets zunehmenden Gemeinſchaft mit Chriſtus und ſeinem himmliſchen Vater; ſie ſoll auch die Thätigkeit ihrer Kinder, welche dieſelben zum Behuſe ihres Eintritts in jene Gemeinſchaft oder in derſelben zu deren Offenbarung und Weiterbildung entfalten müſſen, leiten und regeln, ſie ſoll dieſelben belehren und erziehen. Belehren ſoll ſie dieſelben eben über jene übernatürlichen, geheimnißvollen Wahrheiten, welche der Sohn Gottes aus dem Schoße ſeines Vaters in ihren Schoß herabgebracht, ſoll dieſelben einweihen in die Myſterien Gottes und ihrer eigenen übernatürlichen Stellung und Beſtimmung, ſoll ſie lehren mit einer ſolchen Autorität und Unfehlbarkeit, wie ſie einerſeits der Würde der Gottes Stelle vertretenden Braut Chriſti, andererſeits der Erhabenheit des in ihren Kindern zu erzeugenden Glaubens entſpricht. Und leiten, regieren ſoll ſie ihre Kinder ſo, daß dieſelben an ihrer Hand ſicher und vertrauensvoll dem geheimnißvollen überirdiſchen Ziele entgegengehen können, welches ſie in ihrem göttlichen Haupte ſchon längſt anticipirt und in Beſitz genommen haben.

Die Macht, zu lehren und zu erziehen, auch die, mit einer gewiſſen Unfehlbarkeit zu lehren und zu erziehen, erſcheint für ſich allein vielleicht nicht gerade als ein ſo großes Myſterium; aber die Lehr- und Erziehungsgewalt, welche die Kirche als himmliſche Mutter des Menſchengeschlechtes beſitzt, welche mit dieſer Mutterſchaft verflochten, in derſelben einbegriffen iſt, wird jedenfalls durch ſie und in ihr ein großes Myſterium; ſie ſetzt nämlich voraus, daß das Prieſterthum der Kirche wahrhaft die Braut Chriſti und das Organ des Heiligen Geiſtes iſt, der durch dieſelbe wunderbare Gegenwart und Verbindung, wodurch er ihm ſeine erhabene Fruchtbarkeit verleiht, es auch in den Stand ſetzt, die Frucht derſelben in den Gläubigen zu erhalten und zu pflegen, und ſie den Leſtern durch den Gehorſam des Glaubens und der That nutzbar und heilbringend zu machen.

§ 80. Fortſetzung. Verhältniß der ſacramentalen zur juridiſch-dictionellen Mutterſchaft und Organifation der Kirche.
Die Einheit derſelben.

Die Mutterſchaft der Kirche, welche durch einen bevorzugten Theil ihrer Glieder vertreten wird, begreift dem Geſagten gemäß zwei Gewalten in ſich, die gnadenspendende und die den Gebrauch reſp. den Erwerb der

Gnaden leitende. Ein genaueres Verständniß ihres Verhältnisses zu einander ist zu einem tiefern Einblick in die mystische Organisation der Kirche unerlässlich.

Diese Unterscheidung fällt zusammen mit der den alten Theologen geläufigen Unterscheidung zwischen der potestas ordinis und der potestas iurisdictionis als zweier wesentlich verschiedener, hinsichtlich der Inhaber sogar trennbarer Gewalten. In der neuern Zeit ist dieselbe mehrfach angefochten worden: man machte geltend, einestheils sei sie inadäquat, indem sie die Lehrgewalt ausschließe, andererseits aber halte sie die in ihr geschiedenen Gewalten zu sehr auseinander. Es mag sein, daß manche Theologen durch eine zu oberflächliche Fassung des Inhaltes jener Unterscheidung zu solchen Ausstellungen Veranlassung gegeben; aber im Grunde genommen ist sie tief gedacht und reich an den wichtigsten Konsequenzen.

Unter der Jurisdictionsgewalt hat man nämlich hier nicht bloß die äußere Gesetzgebungsgewalt im gewöhnlichen Sinne, wie sie auch in andern Gesellschaften vorkommt, zu verstehen, sondern überhaupt diejenige Gewalt der Kirche, wodurch dieselbe autoritativ die Thätigkeit ihrer Untergebenen leitet und regelt, wodurch sie die Normen derselben feststellt und zur Geltung bringt. Das und nichts anderes thut aber eben die Kirche auch beim Gebrauche ihrer Lehrgewalt, indem sie kraft ihrer göttlichen Autorität nicht nur die äußern Handlungen, sondern auch das innere Princip derselben, die innere Ueberzeugung, regelt und normirt. Bei der Jurisdiction denkt man zwar gewöhnlich nur an die disciplinäre Gewalt über die äußern Handlungen, über die äußere Ordnung in der Gesellschaft, weil darüber allein auch ein äußeres Gericht, eine iurisdicatio im engeren Sinne, geübt werden kann. Aber ein Richteramt hat ja die Kirche auch in Glaubenssachen, wenn nicht um über das Factum des innern Glaubens zu entscheiden, so doch um über die Pflichtmäßigkeit desselben zu bestimmen. Doch abgesehen davon könnte man auf den Ausdruck potestas iurisdictionis verzichten und dafür den der Hirtengewalt substituiren. Diesen Ausdruck hat der Heiland selbst gebraucht; in ihm liegt alles enthalten, was die Kirche in der Leitung und Erziehung ihrer Kinder zu thun hat, daß sie dieselben nämlich weiden und führen soll, weiden durch die Normirung ihres Glaubens, leiten durch die Normirung ihrer Werke. Durch ihn wird zugleich der Gegensatz dieser Gewalt zur potestas ordinis, dem Priesterthum, gemildert, und das Verständniß ihrer gegenseitigen Verbindung angebahnt.

Dabei müssen wir zunächst festhalten, daß die Hirten Gewalt nicht formell in und mit der potestas ordinis gegeben ist, weil es Priester und Bischöfe geben kann ohne eigentliche Jurisdiction. Die Priesterschaft bildet kraft ihres ordo gleichsam den Adelsstand in der Kirche, der sich durch seine höhere Würde und den in derselben liegenden Besitz der übernatürlichen Gnadengüter der Gesellschaft vor den übrigen Gliedern auszeichnet. Vermöge dieser Stellung ist sie auch naturgemäß im allgemeinen zur Ausübung der Hirten Gewalt in der Kirche berufen; als die geistige Mutter der übrigen Gläubigen ist die Priesterschaft auch der geborne Träger der Erziehungsgewalt über dieselben; weil sie dem Gottmenschen enger verlobt ist, weil der Heilige Geist mit seiner gnadenvollen Fruchtbarkeit in ihr wohnt, ist sie im allgemeinen auch das Organ, wodurch derselbe Heilige Geist die Kirche in alle Wahrheit einführen und zu allem Guten anleiten will. Allein damit ist nicht gesagt, daß diese Hirten Gewalt ganz oder theilweise ohne weiteres kraft der priesterlichen Würde in jedem Einzelnen wohne. Es ist nicht einmal gesagt, daß ein jeder ohne weiteres auch nur die Berechtigung habe, seine priesterliche Fruchtbarkeit auszuüben und über die in derselben liegenden Gnadensätze für sich oder zu Gunsten der Gläubigen zu verfügen; denn die Bestimmung über diese Verfügung gehört selbst nicht mehr der Priestergewalt als solcher, sondern der Hirten Gewalt an. Dieser allein kommt es zu, wie die kirchliche Thätigkeit der übrigen Gläubigen, so auch, wenn nicht noch mehr, diejenigen Thätigkeiten zu leiten und zu normiren, durch welche der Heilige Geist seine Gnaden spendet. Wie der Heilige Geist die Leitung und Regierung der Kirche im allgemeinen naturgemäß an seine priesterlichen Organe knüpft, so muß er doch auch, soll bei der Vielheit dieser Organe die Kirche eine einheitliche und geordnete sein, die Ausübung ihrer priesterlichen Gewalt und die Uebertragung der Hirten Gewalt auf dieselben an eine bestimmte Ordnung binden und einer einheitlichen Leitung unterstellen. Der durch Scheidung der priesterlichen Organe Christi von den übrigen Gliedern begründete Organismus der Kirche muß daher nothwendig durch Organisirung ihrer leitenden Gewalt fortgeführt und vollendet werden.

Von der Einheit der Hirten Gewalt hängt daher insbesondere die Einheit der Kirche in ihrem socialen Leben ab. In ihrer Einheit muß es sich zeigen, daß der in vielen Organen wirkende Geist der Kirche ein einziger ist, der alle diese Organe zu einem Ganzen verbindet und sie nur in der Einheit des Ganzen ihre ordnungsmäßige Wirksamkeit ausüben läßt. In ihrer Einheit muß es sich offenbaren, daß die Glieder und Or-

gane der Kirche, wie sie einen Leib Christi bilden und um die Eucharistie herum als um ihre gemeinsame Lebensquelle sich sammeln, und wie sie berufen sind, die höchste Einheit, die der Dreifaltigkeit, darzustellen, so auch in der Entfaltung ihres Lebens und ihrer Thätigkeit ein festgeschlossenes Ganzes bilden, in welchem die Einheit und Harmonie des äußern socialen Lebens der treue Reflex seiner innern, geheimnißvollen Wesenseinheit ist.

Diese Einheit der Hirtengewalt in der Kirche besteht darin, daß die ganze Fülle der kirchlichen Hirtengewalt nach der Glaubenslehre in einem Hohenpriester niedergelegt ist. Infolgedessen ist ihm die ganze Herde der Kirche, auch die Priester und Hohenpriester mit einbegriffen, unterworfen, und können alle übrigen Hohenpriester und Priester nur in Abhängigkeit von ihm und in Verbindung mit ihm Hirtengewalt in der Kirche erlangen und ausüben. Durch ihn als Fundament wird das ganze sociale Gebäude der Kirche getragen; von ihm geht die Hirtengewalt in den übrigen Hirten der Kirche aus, wie die Strahlen aus der Sonne, die Bäche aus der Quelle, die Nester aus dem Baume. Dadurch, daß in ihm die Fülle der Hirtengewalt ruht und keine andere in der Kirche von der seinigen unabhängig gedacht werden kann, wird die Kirche wahrhaft und vollkommen eins, nicht bloß in ihrer Spitze, sondern in ihrem tiefsten Grunde — und von Grund aus — nicht bloß in ihrem Gipfel, sondern in ihrer Wurzel — und von der Wurzel heraus. Eine andere, geringere Einheit in der Kirche ist nicht denkbar, wenn nicht die Art ihrer socialen Organisation in vollen Widerspruch mit ihrem innern Wesen treten soll.

Wenn vor dem Vaticanum selbst manche Theologen sich zu dieser erhabenen Idee von der Stellung des Papstthums in der Kirche nicht aufschwingen konnten, so lag vielleicht ein Grund, und zwar nicht der letzte, darin, daß sie die Kirche nicht genug von ihrem übernatürlichen, geheimnißvollen Wesen aus betrachteten, welches sich gerade im Papstthum reflectirt und ausdrückt. Man faßte die Kirche zwar als von Gott gestiftet, aber doch zu sehr nach dem Schema der natürlichen Gesellschaften auf; in diesen letztern ist die einheitliche Regierungsgewalt, selbst wenn die Verfassung eine monarchische, immer nur die Vertreterin des Gesamtinteresses; die Vereinigung desselben in einer Hand gehört gar nicht zum Wesen dieser Gesellschaften, sie bildet bloß einen besondern Modus ihrer factischen Existenz und Durchbildung. Der Monarch bildet daher hier mehr die Spitze der Gesellschaft als ihr Fundament oder eine wesentliche Bedingung ihrer Existenz. Die

Kirche hingegen bildet ſich erſt um einen ſchon gegebenen, übernatürlichen Mittelpunkt, um Chriſtus und ſeinen Heiligen Geiſt, der naturgemäß auch im ſocialen Organismus durch einen Stellvertreter, ein Organ ſich geltend machen muß. Nicht die Kirche ſetzt dieſen Mittelpunkt aus ſich heraus; er iſt auch von Gott nicht bloß dazu geſetzt, um die Kirche als ein einheitliches Ganzes abzuschließen; er ſoll vielmehr die Kirche tragen als deren Grundfeſte, auf der ſie ſich aufbaut, durch den ſie auf dem Gottmenschen und dem Heiligen Geiſte ruht, durch den ihre Einheit nicht bloß irgendwie vermittelt oder gekrönt, ſondern weſentlich bedingt wird. Die Kirche als Geſellſchaft iſt in ihm, wie ſie in Chriſtus iſt; ſie iſt durch ihn in Chriſtus, weil auch Chriſtus als ihr regierendes Haupt mit ſeiner Hirten Gewalt nur durch ihn in der Kirche iſt.

Iſt das die wahre Idee von der Einheit der Hirten Gewalt in der Kirche und der durch dieſelbe bedingten Einheit der Kirche, dann verſteht es ſich von ſelbſt, daß auch die an dieſelbe geknüpfte oder vielmehr ihr weſentlich innewohnende Unfehlbarkeit in dem Träger der vollen Hirten Gewalt wohnt. Unfehlbar muß die Hirten Gewalt ſein, wenigſtens in Bezug auf die Normirung des Glaubens und der Sitten, weil ſie ſonſt ihre Untergebenen nicht mit voller Zuverlässigkeit leiten könnte; und ſie iſt es in der That, weil die Träger derſelben ſie nur als Stellvertreter Chriſti und Organe des Heiligen Geiſtes verwalten. Derjenige, welcher ſie in ihrer ganzen Fülle beſitzt, welcher darum auch der vollberechtigte Vertreter Chriſti und der Wahrmund des Heiligen Geiſtes iſt, muß daher auch die Unfehlbarkeit beſitzen, inſoweit natürlich, als er kraft ſeiner Vollgewalt handelt und dieſe Gewalt in ihrer ganzen Größe zur Geltung bringt. Durch ihn will ja Chriſtus alle Glieder der Kirche in ſich zur Einheit des Glaubens und der Liebe zuſammenführen; durch ihn und in ihm ſollen ſich die Gläubigen an ihr übernatürliches Haupt anſchließen und vom Heiligen Geiſte ſich regieren laſſen.

Dieſe übernatürliche Unfehlbarkeit der Hirten Gewalt im Papſte iſt ebenſo wie die quellenhafte Einheit dieſer Gewalt in ſeiner Perſon, der Reflex des innern, geheimnißvollen Weſens der Kirche, und darum auch in ſich ſelbſt ein übernatürliches Myſterium, welches die Kirche in ihrer göttlichen Größe zur Anſchauung bringt. Eine bloße Unfehlbarkeit des Ganzen — der ganzen Kirche oder auch des ganzen Episkopates —, reſultirend aus der Uebereinkunft Einzelner, wäre einerſeits nur ein unvollkommener künstlicher Nothbehelf, unwürdig der erhabenen, wunderbaren Wirkſamkeit, welche der Heilige Geiſt in der Kirche entfaltet; andererseits

würde dadurch der Schwerpunkt derselben dem Einflusse des Heiligen Geistes scheinbar entzogen und mehr auf eine natürliche Grundlage verlegt. Denn wenn gerade der Heilige Geist es sein soll, der die Vielen zusammenführt, warum sollte er sie denn nicht dadurch organisch zusammenführen, daß er sie auf einen gemeinsamen Mittelpunkt antweist? Freilich, wo factisch eine solche Uebereinstimmung der Gläubigen oder ihrer Hirten im Glauben besteht, ist dieselbe auf den Heiligen Geist in seiner universalen Wirksamkeit zurückzuführen; aber ihre Unfehlbarkeit hat zugleich eine stark vorwiegende natürliche Ursache und Bürgschaft darin, daß die constante Uebereinstimmung so vieler Menschen nicht anders als durch die objectivte Wahrheit ihres Gegenstandes herbeigeführt werden konnte. Dieser natürliche Rückhalt läßt offenbar das Mysterium der Unfehlbarkeit mehr zurücktreten, und diejenigen, welche eben nur in jener Uebereinstimmung die Wurzel der kirchlichen Unfehlbarkeit anerkennen, geben dadurch nur zu deutlich zu verstehen, daß sie das Uebernatürliche, das Geheimnißvolle in der Kirche scheuen und sich nicht recht damit befreunden können. Ja damit untergraben sie auch ihre äußere Organisation, welche wesentlich auf übernatürlichen Grundlagen ruht; es fehlt dann in der Kirche ein Organ, um eben jene Uebereinstimmung der Gläubigen, wo dieselbe nicht vorhanden, zu erzeugen; der Spruch des Papstes ist dann nur ein officiellcs Zeugniß der vorhandenen Uebereinstimmung, der Papst selbst der Mund der Gesamtheit und erst so auch der Mund des in der Gesamtheit wohnenden Heiligen Geistes; sein Glaube wäre also auch nicht das Fundament des Glaubens der Gesamtheit und würde, anstatt nach den Worten des Heilandes die Gesamtheit zu tragen, von ihr getragen.

Aber warum sollen wir bei einem Gebäude, dessen ganzes Wesen Mysterium ist, nicht auch für seinen äußern Organismus eine geheimnißvolle Grundlage annehmen? Warum sollte der Heilige Geist, wie er mit seiner wunderbaren Fruchtbarkeit im Priestertum wohnt, um durch dasselbe seine Gnaden in der Kirche zu spenden, nicht auch in dem Mittelpunkte des socialen Gebäudes der Kirche, in dem Hauptträger seiner Hirten-gewalt, so wohnen können und wirklich wohnen, daß er von da aus die ganze Herde in der Einheit des Glaubens und der Liebe aneinander bindet und gerade durch ihn dem Gebäude seine Einheit und Festigkeit gibt? Diese Verbindung des Heiligen Geistes mit dem Oberhaupte der Kirche wird ein Wunder sein, und ein großes Wunder; aber es soll eben auch ein solches sein. Die Kirche ist überhaupt ein wunderbarer göttlicher Bau: was Wunder, daß ihr Fundament so wunderbar ist? Sie ist die Braut

des Gottmenschen: was Wunder, daß sie in ihrem Haupte so innig mit demselben verbunden und durch ihr Haupt so wunderbar von demselben geleitet wird?

Erst durch dieses Mysterium der Fülle der Hirtengewalt im Haupte der Bischöfe begreift man vollkommen das Mysterium der erhabenen Mutterschaft der Kirche, wie wir es oben angedeutet haben.

Die Mutterschaft der Kirche eignet im strengen Sinne nicht der Gesamtheit derselben, sondern denjenigen Personen, welche in sich die Fruchtbarkeit und Hirtengewalt tragen, durch welche die Kinder der Kirche gezeugt, gepflegt und geleitet werden¹. Sie eignet mit einem Worte den Vätern der Kirche. Väter nennen wir dieselben mit Rücksicht auf ihren natürlichen Geschlechtscharakter, der zur Ausübung der höhern Functionen in der Kirche naturgemäß von Christus gefordert wird. Aber wenn man ihre Stellung in der Kirche formell nach ihrer übernatürlichen Seite betrachtet, mehr ihre Würde als ihre Person ins Auge faßt, dann tragen sie augenscheinlich den Charakter der Mutterschaft an sich. Ihre Personen erscheinen dann als in besonderer Weise mit dem Gottmenschen in seinem Heiligen Geiste vermählt, als diejenigen, durch welche der Gottmensch, wie der Vater durch die Mutter, seine Kinder zeugt, pflegt und erzieht. Gerade in dieser Beziehung kommt dann auch nicht die Vielheit ihrer Personen in Betracht, sondern die Einheit ihres Verhältnisses zu Christus und dem Heiligen Geiste, eine Einheit, welche auch im äußern Organismus durch die Abhängigkeit aller von dem Inhaber der vollen Hirtengewalt repräsentirt ist.

In dieser doppelten Verbindung — mit Christus und dem Heiligen Geiste nach innen und mit dem Stellvertreter beider nach außen — bilden

¹ Nur in einem analogen Sinne kann sie allen Gliedern der Kirche zugeschrieben werden, insofern alle zwar nicht die Gnade spenden resp. durch das priesterliche Opfer erwerben oder andere autoritativ leiten können, aber doch durch ihr Gebet und durch persönliche Opferung Gnade erbitten und durch ihre persönliche Einwirkung andere zum Guten anleiten. Diese allgemeine Fruchtbarkeit und Wirksamkeit aller Glieder schließt die engere Mutterschaft so wenig aus, daß vielmehr jene nur durch den engen Anschluß an die letztere bestehen, wie auch diese nur in Verbindung mit jener ihre eigene Fruchtbarkeit und Wirksamkeit erfolgreich entfalten kann. Beide Arten der Mutterschaft stehen in einer engen Beziehung zu einander und müssen sich gegenseitig unterstützen. Die Berechtigung und Bedeutung der allgemeinen beruht aber darauf, daß alle Mitglieder der Kirche Bräute Christi sind und als solche in sich und in dem Ganzen, dem sie angehören, ihrem Bräutigam, von seinem Geiste befruchtet, Frucht zu tragen und zur Ausbildung seines mystischen Leibes beizutragen berufen sind.

sie die eine Braut Christi, deren Schoß er befruchtet, um die Kinder der Kirche zu zeugen und zu nähren, deren Haupt er mit seiner Hirten Gewalt krönt; so bilden sie damit auch die eine Mutter der Gläubigen. Aber sie alle zusammen sind das nur in der Weise, daß ihr Haupt, der Papst, es auch für sich allein ist. Insofern sie in kraft jener doppelten Verbindung auftreten und wirken, kommen daher die Qualitäten ihrer individuellen Persönlichkeit nicht in Betracht; mag diese Persönlichkeit gut oder schlecht sein, Christus wirkt durch sie als seine Organe, und diese Wirksamkeit bleibt immer fruchtbar bezw. unfehlbar, abgesehen von der persönlichen Beschaffenheit der Organe, fruchtbar in der Ausübung der Priester Gewalt, unfehlbar in der Ausübung der vollen Hirten Gewalt in Bezug auf Glaubens- und Sittenlehren. Das ist der concrete Sinn der vielfach nur sehr vag verstandenen Worte: die Kirche als solche kann nicht fehlen; die Fehler ihrer Glieder und ihrer Gewalthaber berühren sie selbst nicht. Ihr Schoß bleibt immer unbefleckt und heilig, weil er nichts anderes ist als der Sitz und das Behälter der befruchtenden und regierenden Kraft des Heiligen Geistes. Und so sind auch die Kinder der Kirche, insofern sie in der Kraft des Heiligen Geistes aus diesem Schoße gezeugt und in demselben gehegt und geleitet werden, unbefleckt und heilig, sind Kinder Gottes in ihrem Sein und Leben. Weil aber eben die Träger der wunder vollen Mutter schaft der Kirche in ihrer Person nicht immer ihrer Würde entsprechen, weil ferner die Kinder der Kirche nicht immer sich als solche betragen, der Fruchtbarkeit ihrer Mutter in sich entgegenwirken, ihrer Leitung sich entziehen: deshalb ist das äußere Antlitz dieser Himmelsbraut vielfach befleckt und entstellt; deshalb wuchert in ihrem Schoße, nicht aus demselben, manches Unkraut, das ihre Himmelsblüthen in Schatten stellt. Und wenn auch oft genug in leuchtenden Strahlen ihre innere Herrlichkeit und Größe sich kundgibt, so genügen doch auch diese leuchtenden Zeichen nicht, um ihre ganze wunderbare Größe zu enthüllen. Die wahre Glorie der Tochter des Königs ist von innen; sie liegt beschloffen in der wunderbaren Kraft, mit welcher der Heilige Geist in ihr und durch sie wirkt, und wird sich erst dann ganz offenbaren, wenn diese Kraft alle ihre treuen Kinder gänzlich gereinigt, geheiligt, verklärt, vergöttlicht haben wird. Je weniger jene Herrlichkeit von außen gesehen und begriffen werden kann, desto größer, desto erhabener ist sie; und je weniger selbst der der Kirche anklebende Schmutz ihre innerliche Herrlichkeit trüben oder gar aufheben kann, desto gediegener, desto göttlicher muß dieselbe sein. Aus beiden Gründen aber erscheint die Kirche als ein erhabenes Mysterium, das zu

seiner Annahme die ganze Kraft eines über alles Sichtbare und Natürliche sich hinaus-schwingenden göttlichen Glaubens fordert, aber auch diesem Glauben einen unbegreiflich hohen Inhalt gibt.

§ 81. Das sacramentale Mysterium im Christenthum.

Der geheimnißvolle Charakter der Kirche offenbart und bethätigt sich vorzüglich, wie schon aus dem Gesagten entnommen werden kann, in ihren Sacramenten. Durch die Sacramente und in Beziehung auf sie baut sich der innere, übernatürliche Organismus der Kirche auf, und durch sie vorzüglich äußert derselbe hintwiederum seine übernatürliche Kraft.

Ob wir jedoch daran gehen, die Sacramente im engeren Sinne ihrem tiefern Wesen nach zu betrachten, wollen wir, um für diese Betrachtung einen höhern Gesichtspunkt zu gewinnen, eine das ganze Christenthum durchbringende Idee, die des sacramentalen Mysteriums überhaupt, welche den Sacramenten im engeren Sinne zu Grunde liegt, näher erörtern.

1. Das Wort „Sacrament“ kann nach seiner ursprünglichen Bedeutung gleichbedeutend mit „Mysterium“ sein; wenigstens bilden die Ausdrücke an sich keinen Gegensatz zu einander. In der Kirchensprache wurden daher anfangs beide Ausdrücke ganz parallel gebraucht. Bei den lateinischen Vätern wird in der Regel das Wort sacramentum als Correlat des griechischen μυστήριον angewandt. Der Gegensatz, daß sacramentum etwas Sichtbares, μυστήριον etwas Unsichtbares, Verborgenes bezeichnet, tritt dabei nicht hervor. Vielmehr nennen die lateinischen Väter ganz unsichtbare Dinge, wie die Trinität, sacramenta, die griechischen umgekehrt sichtbare Dinge, wie die sieben Sacramente, wegen des in ihnen liegenden Geheimnisses, schlechtweg μυστήρια.

Im Laufe der Zeit bildete sich jedoch die Bedeutung von sacramentum dahin aus, daß damit zunächst sichtbare Dinge bezeichnet wurden, welche auf irgend eine Weise ein mysterium im engeren Sinne enthalten, die also auch trotz ihrer Sichtbarkeit geheimnißvoll sind. In solchen Dingen wird das Mysterium, das Verborgene, mit dem Sichtbaren verknüpft, und das aus beiden bestehende Ganze participirt dann zugleich an dem Charakter seiner beiden Theile: man könnte es flüchtig sacramentales Mysterium nennen. Ja-auch die beiden verbundenen Theile participiren gegenseitig einer an dem Charakter des andern, insofern der eine auf den andern bezogen wird. So könnte man dann namentlich das im Sacramente verborgene Mysterium, insofern es eben mit dem Sacramente verbunden ist, als sacramentales Mysterium bezeichnen.

Die Bedeutung dieſer Beſtimmungen wird bald in der Anwendung an Beiſpielen klar werden. Vorerſt müſſen wir dieſelben noch genauer ausführen.

In betreff des ſacramentalen Myſteriums kommen offenbar zwei Momente weſentlich in Betracht, erſtens nämlich das im Sacramente verborgene Myſterium als ſolches, und zweitens die Verbindung deſſelben mit dem Sacramente, der ſichtbaren Sache. Nur dann, wenn beide Momente vollkommen ausgebildet vorhanden ſind, werden wir im vollen Sinne von einem ſacramentalen Myſterium reden können.

Was das erſtere Moment betrifft, ſo kann natürlich für uns nur das als Myſterium gelten, was ein ſolches im ſtrengen theologiſchen Sinne iſt, alſo das wahrhaft Uebernatürliche, das weder für unſere Sinne, noch für unſere Vernunft wahrnehmbar iſt. So würde es niemanden einfallen, den Menſchen oder ſeinen Leib deſhalb ein Sacrament oder ſacramentales Myſterium zu nennen, weil die Seele in ihm verborgen iſt; denn die Seele iſt etwas Natürliches und, wenn auch nicht für die Sinne, ſo doch für die Vernunft natürlicherweiſe erkennbar.

Was das zweite Moment, die Verbindung des übernatürlichen Myſteriums mit der ſichtbaren Sache, betrifft, ſo kann dieſelbe eine doppelte ſein, eine reale oder eine ideale. Letztere iſt vorhanden, wenn eine ſichtbare Sache ein Myſterium inſofern in ſich trägt, als ſie deſſen Symbol und Gleichniß iſt, in welchem ich daſſelbe für meine Erkenntniß veranſchaulichen kann, oder worin mir das Myſterium von einer andern Intelligenz anſchaulich vorgeſtellt wird. In dieſem Sinne ſprechen die Väter zuweilen von Sacramenten der Trinität in den Creaturen. Aber durch dieſe bloß ideale Verbindung tritt das Sichtbare mit dem Unſichtbaren nicht wirklich zu einem Ganzen zuſammen. Soll das ſacramentale Myſterium als ſolches objective Realität haben, dann muß die Verbindung eine reale ſein, wie die der göttlichen Perſon Chriſti mit ſeiner menſchlichen Natur, die des vergeiſtigten Leibes Chriſti mit den ſacramentalen Geſtalten, wie die der Gnade mit dem begnadigten Menſchen. Bei der erſten Verbindung iſt das Sacrament zwar Sacrament, aber ein *sacramentum vacuum*, worin das Myſterium nicht wirklich enthalten iſt; bei der letzten iſt es ein *sacramentum plenum*, von dem Myſterium wirklich erfüllt, wirklich geheimnißvoll. Und weil im letztern Falle das Myſterium wirklich in der ſichtbaren Sache gegenwärtig iſt, deſhalb wird es auch hier wirklich demjenigen gegenwärtig, welcher die ſichtbare Sache ſieht, nicht zwar ſo, daß er damit das Myſterium in ſich ſelbſt ſchaute, aber doch in der Weiſe, daß er,

wenn anderweitig durch den Glauben mit der Verbindung beider bekannt, beim Anblicke der sichtbaren Sache auch weiß, daß er das Mysterium wirklich vor sich hat.

Es gehört nämlich zum Wesen des sacramentalen Mysteriums, daß das Mysterium auch im Sacramente Mysterium bleibt. Das wäre nicht der Fall, wenn es in demselben schlechtweg offenbar würde; es soll ja eben etwas im Sacramente, im Innern desselben Verborgenes sein und bleiben. Dadurch wird nicht ausgeschlossen, daß das Sacrament auch dazu angethan sei, das innere Wesen und die Bedeutung des Mysteriums zu veranschaulichen (wie das bei der Eucharistie durch die Gestalten des Brodes und Weines in Bezug auf die nährende und einigende Kraft des Leibes Christi geschieht), oder daß im Sacramente die Gegenwart des Mysteriums durch einzelne aus demselben hervorbrechende Strahlen sich kundgebe (wie bei der Menschheit Christi die hypostatische Union derselben durch die in ihr gewirkten Wunder hervorleuchtet). Nur darf das Wesen des übernatürlichen Mysteriums nicht im Sacramente zu Tage treten; dieses muß immer Gegenstand des Glaubens bleiben, der unter dem Sacramente in dessen Tiefe das erfährt, was weder der äußere Sinn, noch die auf Grund seiner Wahrnehmung forschende Vernunft zu erreichen vermag.

Im Sinne der realen Verbindung des Verborgenen mit dem Sichtbaren sind die meisten Mysterien des Christenthums sacramentale Mysterien. Die Trinität ist kein solches, wenigstens nicht unmittelbar in sich; sie wird das nur mittelbar im Gottmenschen. Aber der erste Mensch, wie er aus der Hand Gottes hervorging, war schon ein sacramentales Mysterium, indem die übernatürliche, unsichtbare Gnade sich mit seiner sichtbaren Natur verband. Noch mehr aber ist es der Gottmensch; er ist das große Sacrament, „das offenbar große sacramentum der Barmherzigkeit“, wie hier die Vulgata bedeutungsvoll das griechische *μυστήριον* übersetzt, „welches offenbar geworden ist im Fleische“¹. Das Uebernatürliche im erhabensten Sinne vereinigte sich hier in der innigsten und realsten Weise mit der sichtbaren Menschheit, mit dem Fleische, wie die Menschheit eben nach ihrer sichtbaren Seite genannt wird, und zwar so, daß es, obgleich substantiell und persönlich im Fleische gegenwärtig, nichtsdestoweniger sich in demselben verborgen hielt. Weiterhin wird dieses Fleisch selbst wieder, nachdem es durch die Kraft der Gottheit zu einer übernatürlichen geistigen Existenzweise erhoben ist, zum Mysterium im Sacramente der Eucharistie, wo es

¹ 1 Tim. 3, 16.

fich mit den fichtbaren Gefaltten des Brodes fo innig vereint, daß es die ihnen homogene natürliche Subftanz in der vollkommenften Weife vertritt und durch diefelben in Wirklichkeit vergegenwärtigt wird. Im Anſchluffe an die Incarnation und die Euchariftie wird dann weiterhin die Kirche zu einem großen Sacramente, fie wird ein sacramentales Myfterium, weil fie, äußerlich fichtbar und nach ihrer fichtbaren Seite nur als ein Verein von bloßen Menſchen erſcheinend, in ihrem Innern das Myfterium einer wunderbaren Vereinigung mit dem menſchgewordenen und in ihrem Schoße wohnenden Chriſtus und mit dem fie befruchtenden und leitenden Heiligen Geiſte verbirgt.

In allen dieſen Gegenſtänden verificirt ſich der Begriff des sacramentalen Myfteriums, wie wir ihn oben aufgeſtellt haben. In allen haben wir ein fichtbares natürliches Etwas, bei deſſen Betrachtung man höchſtens zur Ahnung des in ihm verborgenen Myfteriums gelangt, während man nur durch den Glauben gewiß werden kann, daß ein ſolches Myfterium wirklich da iſt, daß es in dem Sichtbaren wirklich gegenwärtig vor uns ſteht.

Doch wozu, wird man fragen, dieſe subtilen Beſtimmungen und Definitionen des sacramentalen Myfteriums?

Dieſelben wären, dünkt uns, ſelbſt dann ſchon wichtig und intereſſant genug, wenn ſie nur dazu dienten, im Intereſſe der Wiſſenſchaft den Begriff der chriſtlichen Myſterien möglichſt allſeitig auszuführen. Sie ſind nämlich um ſo wichtiger, weil dadurch erklärt wird, wie die Myſterien auch in ihrer Verbindung mit dem Sichtbaren nicht aufhören, Myſterien zu ſein, und weil dadurch erſt recht ihr Verhältniß zu ihrem Gegentheil, dem Sichtbaren, erkannt wird und damit dann auch zugleich der Gegenſatz und das Wechſelverhältniß zwiſchen Glauben und Wiſſen zu Tage tritt.

Aber außer dieſer mehr ſubjectiven Bedeutung hat die Betrachtung der Sacramentalität mancher Myſterien auch die größte Bedeutung für eine tiefere Auffaſſung des ganzen Syſtemes der Myſterien ſelbſt.

2. Um dieſes zu zeigen, haben wir die Frage zu beantworten: warum und wozu iſt bei manchen Gliedern des chriſtlichen Syſtemes das übernatürliche, auch für die Vernunft unſichtbare Myſterium mit dem natürlichen und zwar ſinnlich ſichtbaren Elemente verbunden, obwohl zwiſchen beiden ein ſcharfer Gegenſatz beſteht?

Die Beantwortung dieſer Frage läßt ſich nach zwei Richtungen unternehmen, je nachdem man als Ziel der Vereinigung entweder das Eingehen des Natürlichen und Sichtbaren in das Uebernatürliche, Unſichtbare, oder das Hervortreten des Unſichtbaren, Uebernatürlichen durch das Sichtbare

auffaßt. Beide Richtungen müssen natürlich einander begegnen und wechselseitig bedingen; aber zur leichtern Erklärung der Sache müssen wir sie voneinander unterscheiden.

Also zuerst: warum wollte Gott, daß überhaupt das Sichtbare das übernatürliche Mysterium in sich aufnehme? Diese Frage gilt zunächst in Bezug auf den Menschen und mit ihm in Bezug auf die ganze sichtbare Natur, zu Gunsten welcher das Mysterium gegeben wird. Hier ist die Antwort einfach. Gott wollte nicht nur den geschaffenen reinen Geist, sondern auch die materielle Natur hauptsächlich im Menschen und in Beziehung auf den Menschen durch ihre Verbindung mit dem in letztern hineingelegten übernatürlichen Mysterium heiligen und verklären. Nicht bloß die geistige, sondern auch die materielle Natur wollte er zu seinem Tempel machen und diesen Tempel durch den Heiligen Geist mit übernatürlicher Heiligkeit und Herrlichkeit ausstatten. Dadurch, daß er im Menschen das Leibliche mit dem Geistigen substantiell vereinigte, setzte er die geistige und die sinnliche Natur in die innigste Verbindung, kraft welcher die leibliche Natur Antheil haben mußte an der übernatürlichen Erhebung der geistigen. Nun aber soll die auch der materiellen, leiblichen Natur zu verleihende Verklärung nicht sogleich in ihr offenbar werden. Vorerst wohnt in ihr das Uebernatürliche nur als höhere, himmlische Weihe, die erst später ihren Glanz enthüllen, als ein in ihrem Innern schlummernder göttlicher Keim, dessen reiche Kraft erst am Ende der Zeiten zum Durchbruche kommen soll. So ist namentlich im Menschen der sichtbare Leib desselben durch die in ihm wohnende Gnade des Heiligen Geistes mitgeheiligt, besitzt in ihr den Keim seiner eigenen zukünftigen Verherrlichung und trägt somit in sich ein großes Mysterium verborgen, das wir jetzt nur im Glauben ergreifen.

Doch eine noch größere Bedeutung erlangt das sacramentale Mysterium da, wo das Uebernatürliche nicht bloß einfach in das Sichtbare hineintritt, sondern eben in demselben und durch dasselbe an uns herantritt, in demselben und durch dasselbe als durch ein Behältniß und Werkzeug wirkt und sich mittheilt. Das erste geschieht, wie wir gesehen haben, beim Menschen und bei der sichtbaren Natur, welche das Uebernatürliche bloß aufnehmen, das zweite beim Gottmenschen, der seinen sichtbaren Leib in seine göttliche Person aufnimmt und dadurch denselben zum Träger und Behältniß seiner göttlichen Kraft erhebt. Hierauf beruht nun der ganze sacramentale Organismus des Christenthums, dessen Wesen darin besteht, daß die übernatürliche Gnade nicht

bloß als ein verborgenes Kleinod in der sichtbaren Welt niedergelegt wird, sondern auch an sichtbare Organe und Werkzeuge in ihrer Mittheilung gebunden ist.

Diese Gebundenheit des Mysteriorums an das Sichtbare, des Uebernatürlichen an das Natürliche und namentlich an das Materielle könnte auf den ersten Blick als eine Erniedrigung desselben erscheinen, welche nur mit Rücksicht auf die natürliche Unvollkommenheit des Menschen, an welchen das Uebernatürliche herantreten soll, oder auf die durch die Sünde eingetretene Verkümmernng desselben sich motiviren lasse. Man möchte also dieses Verhältniß als ein in etwa unnatürliches und bloß auf medicinellen Gründen beruhendes auffassen, als wenn einerseits der Mensch als ein in die Sinnlichkeit versunkenes Wesen eben durch seine Schwachheit einer solchen sinnlichen Vermittlung des Uebernatürlichen bedürftig wäre, und andererseits auch durch diese Vermittlung in eine neue, aber heilsame Abhängigkeit von der sinnlichen Natur hineingewiesen und für seinen Stolz gedemüthigt werden sollte. Daran reiht sich der Gedanke, der sacramentale Charakter des Christenthums sei ausschließlich auf die gefallene Natur berechnet, während eine derartige Einrichtung im Urstande nicht hätte Platz greifen können; er bekunde die wunderbare Heilkraft des Christenthums, gehöre aber keineswegs an sich zu einer höhern, wunderbaren Oekonomie des Universums und des Uebernatürlichen insbesondere.

Wir sind allerdings nicht gesonnen, den übernatürlichen Einrichtungen des Christenthums ihren medicinellen Charakter, ihre Bedeutung für die Heilung der menschlichen Gebrechlichkeit abzusprechen. Wir stellen darum auch nicht in Abrede, daß der Sohn Gottes auch deshalb in menschlicher Natur zu uns herabgestiegen sei und unter sichtbarer Hülle noch fortwährend der Substanz und Kraft nach unter uns wohne, um dadurch unserer Schwachheit, die das Uebernatürliche, ja selbst das Geistige nur unter einer sinnlichen Form lebendig zu fassen vermag, zu Hilfe zu kommen. Trotzdem glauben wir, daß diesem ganzen Verfahren etwas Tieferes zu Grunde liegt.

Das, was wir über das Mysteriorum des ersten Menschen im Urstande und über das Mysteriorum des Gottmenschen gesagt haben, weist uns darauf hin. Schon beim ersten Menschen beobachteten wir eine eigenthümliche, wunderbare Verflechtung der übernatürlichen Gnade mit der Natur des Menschen, und zwar mit der materiellen Seite derselben. Die Fortpflanzung der Gnade war dort an die Fortpflanzung der Natur gebunden; da aber die Fortpflanzungsfähigkeit der menschlichen Natur von ihrer ma-

teriellen Seite abhängt und durch einen materiellen, ſinnenfälligen Act ſich bethätigt: ſo war hier die Gnade an einen ſinnenfälligen Act geknüpft; in dieſem Act und durch denſelben trat ſie an die Descendenten Adams heran, mithin auf ſacramentale Weiſe, obgleich in anderer Art, als dies bei den chriſtlichen Sacramenten der Fall iſt. Der Grund dieſer ſacramentalen Verbindung lag hier offenbar nicht darin, daß durch den ſinnlichen Act den Nachkommen Adams das Bewußtſein und die Veranſchau- lichung der ihnen mitgetheilten Gnade gewährt würde; wenigſtens tritt dieſe Rückſicht hier ganz in den Hintergrund. Der Grund iſt augenſcheinlich darin zu ſuchen, daß Gott die Gnade wie ein Gut des Geſchlechtes behandeln, daß er ſeine übernatürliche Fruchtbarkeit mit der natürlichen des Geſchlechtes verflechten, beide zu einem harmoniſchen Ganzen verbinden und dadurch jener eine natürliche Unterlage, dieſer eine übernatürliche Weihe geben wollte. Wie die materielle Seite der menſchlichen Natur der aus der Gnade fließenden übernatürlichen Verklärung theilhaft werden und die Gnade dereiſt auch an der Leiblichkeit der Menſchen ihren Glanz offenbaren ſollte: ſo ſollte auch die Leiblichkeit der Menſchen das Behälter für die Gnadengemeinſchaft im Geſchlechte werden — eine wahrhaft großartige Einrichtung, aus der wir erkennen, wie wunderbar die göttliche Weiſheit das Höchſte mit dem Niedrigſten zu verbinden trachtete, damit beide in geheimnißvoller Einheit und Wechselbeziehung die vollſte Harmonie des Univerſums repräſentirten, damit das Hohe in der Durchdringung des Niedrigen ſeine ganze Kraft offenbarte, das Niedrige hinwiederum, an der Kraft des Hohen participirend, aus ſeiner natürlichen Niedrigkeit erhoben würde. Das war der ſacramentale Charakter des Urſtandes des erſten Menſchen und die erhabene Bedeutung deſſelben.

Die durch den Gottmenſchen begründete Ordnung mußte noch in höherem Sinne und aus tiefern Gründen einen ſacramentalen Charakter tragen.

Daß im Gottmenſchen eine göttliche Perſon ſelbſteigen in eine ſichtbare Natur hinein und in derſelben und durch ſie an die Menſchen herantrat, hat ſeinen Grund nicht bloß darin, daß es dadurch dem Menſchen möglich würde, unter der ſichtbaren Hülle ſeinen Gott leichter zu faſſen und zu lieben, ſondern noch mehr darin, daß dieſe göttliche Perſon dadurch im vollſten Maße ſich nach außen offenbarte und in der innigſten und univerſalſten Weiſe mit dem ganzen Menſchengeschlechte in Verbindung trat. Nur durch dieſen Eintritt in die ſichtbare und leibliche Menſchennatur konnte der Sohn Gottes einen myſtiſchen Leib gewinnen, indem er mit einem ganzen Geſchlechte, deſſen Einheit weſentlich durch ſeine Leiblichkeit

bedingt ist, sich vereinigte und dieses ganze Geschlecht in sich aufnahm. Da nun die vom Sohne Gottes angenommene leibliche Natur als solche die wesentliche Bedingung seiner Einheit mit dem Geschlechte, diese Einheit aber wiederum der Grund der höchsten Erhebung des Geschlechtes und damit zugleich der Theilnahme desselben an der übernatürlichen geheimnißvollen Kraft seines Hauptes ist: so war es ganz natürlich, daß die geheimnißvolle Gnadenkraft des Sohnes Gottes nur durch das Vehikel seiner leiblichen Menschheit in das Geschlecht eintrat. Und nicht bloß war dieses Gebundensein der Gnadenkraft an ein leibliches Vehikel hier ganz selbstverständlich, wir müssen auch hinzufügen: diese Verbindung war, weit entfernt, die Gnade oder ihren Empfänger herabzuwürdigen, im Gegentheil gerade dazu angethan, beide weit mehr zu ehren und zu verherrlichen, als sie ohne eine solche Verbindung geehrt und verherrlicht worden wären. Denn gerade da wird die Gnade am meisten verherrlicht, wo sie nur auf Grund einer unaussprechlich innigen, persönlichen Verwandtschaft mit Gott, dessen Natur sich in ihr ausgießt, mitgetheilt wird; und nirgendwo wird auch der Empfänger der Gnade mehr geehrt als da, wo er nicht als Fremder, sondern als Glied des eingebornen Sohnes Gottes mit den Vorzügen desselben überschüttet wird.

Die erhabenste Verbindung Gottes und seiner übernatürlichen Gnadenkraft mit der sichtbaren, materiellen Natur geschieht also gerade durch den sacramentalen Charakter des Gottmenschen, dadurch, daß sein Fleisch wahrhaft und wesentlich die Fülle der Gottheit in sich enthält und damit zu einer *caro vivificans* wird, aus der für uns das übernatürliche Leben sprudelt. Natürlich wird damit auch das Fleisch selbst auf wunderbare Weise verherrlicht, indem es als Träger einer übernatürlichen Kraft auftritt, und zwar wird es in Christus noch unendlich mehr verherrlicht als bei Adam. Bei Adam war es nur der Conductor der Gnadenkraft, die nicht wesentlich und substantiell mit ihm verbunden war; im Gottmenschen aber wird es, gleichsam als Glied der göttlichen Person, auch das wirkliche Organ derselben in ihrer übernatürlichen Wirksamkeit.

Wenn aber nun einmal das Christenthum in seiner Grundlage durch und durch sacramental ist, und wenn eben diese Sacramentalität es in der ganzen Größe seines übernatürlichen, geheimnißvollen Wesens darstellt, dann muß natürlich auch das ganze auf jener Grundlage sich erhebende Gebäude einen sacramentalen Charakter an sich tragen. Ist einmal der Sohn Gottes im sichtbaren Fleische der Menschheit nahegetreten und hat er in diesem Fleische seine wunderbare Kraft niedergelegt, dann muß auch

seine fortwährende Gegenwart hienieden, seine substantielle Vereinigung mit der ganzen Menschheit und seine übernatürliche Wirkksamkeit in derselben sich in sacramentaler Weise vollziehen; sonst würde der Aufbau seiner Grundlage nicht entsprechen, würde der heranwachsende Baum von der in seiner Wurzel liegenden Idee und Tendenz abweichen.

Wie der Sohn Gottes durch die Menschwerdung seine leibliche Einheit mit dem Geschlechte zur Grundlage seiner übernatürlichen Einheit mit demselben machte, so mußte er auch diese letztere Einheit dadurch krönen, daß er die erstere zum Abschlusse brachte; das that er, indem er sich der leiblichen Nahrung substituirt, dieselbe in sein Fleisch und Blut verwandelnd. Und da er nun seinem eigenen Fleische eine so wunderbare Fruchtbarkeit verliehen, so mußte er dieselbe auch von da aus in seinen mystischen Leib, die Kirche, und in die ihr dienenden materiellen Elemente ausgießen. Daher ließ sich die vergöttlichende, übernatürliche Kraft des Gottmenschen, welche den Geist des Menschen und den Leib desselben erheben und verklären sollte, bis in die Tiefe der materiellen Natur herab, um von da aus den Geist wie von beiden Seiten, von oben und von unten, ihn umspannend zu durchdringen und zu verklären. Gerade die materielle Natur, die sonst den Geist von seiner natürlichen Höhe herabzuziehen geeignet ist, wurde durch die Incarnation so hoch erhoben, daß sie fortan in der Kraft Gottes zur übernatürlichen Erhebung des Geistes mitwirken sollte.

Das ist die erhabene Idee, welche wir uns von dem sacramentalen Organismus des Christenthums und von dem Wesen und der Bedeutung der sacramentalen Mysterien in demselben zu machen haben.

Man wird daraus auch ersehen, daß eben die Sacramentalität, das heißt die reale Verbindung des Uebernatürlichen mit dem natürlich Leiblichen, in sich selbst ein überaus großes und erhabenes Mysterium ist; so weit ist sie davon entfernt, das Mysterium selbst aufzuheben oder dessen übernatürliche Bedeutung zu beeinträchtigen. Noch mehr wird sich das herausstellen, wenn wir in folgendem die Sacramente der Kirche im engeren Sinne näher betrachten.

§ 82. Mystisches Wesen der kirchlichen Sacramente.

Unter Sacramenten der Kirche im engeren Sinne versteht man diejenigen äußern Zeichen, durch welche die Gnade Christi angedeutet und übermittelt wird. Damit ist auch schon ausgesprochen, daß sie ein Mysterium in sich enthalten und folglich eben in ihrer Eigenschaft als Sacramente wahre Mysterien sind.

Wären diese Sacramente nichts anderes als bloße symbolische Handlungen, wodurch unsichtbare Dinge vorgestellt, oder einfache sociale Acte und Zeichen, wodurch in der Kirche ebenso wie in andern menschlichen Gesellschaften die Aufnahme in dieselbe, die Zulassung zu Aemtern u. s. w. vollzogen werden sollte, so würden sie in keiner Weise einen geheimnißvollen Charakter haben.

Auch dann würde das noch nicht der Fall sein, wenn wir die Kirche zwar als eine von Gott begründete religiöse Gesellschaft betrachten, aber ohne Rücksicht auf eine übernatürliche Erhebung ihrer Glieder zur Theilnahme an der göttlichen Natur. Diese Gesellschaft könnte dann bevollmächtigt sein, im Namen Gottes durch äußere, officiële Acte Sünden nachzulassen, ihre Glieder mit Gott zu versöhnen und ihnen ein documentirtes Recht auf Beistand und Hilfe von seiten Gottes zu verleihen. Aber wer würde darin etwas wahrhaft Mythisches finden? Auch unter Menschen werden ja durch äußere Acte Schulden nachgelassen, Privilegien ausgetheilt, Rechte verliehen. Die Sacramente stünden hier auf derselben Linie wie z. B. die Salbung Davids zum Könige, welche, in göttlichem Auftrage vollzogen, ihm die königliche Würde verlieh und zugleich den Beistand Gottes zur Verwaltung derselben mit sich brachte. Selbst die durch die Sacramente stattfindende Application der Verdienste Christi würde unter diesen Umständen ihnen kein geheimnißvolles Wesen verleihen; sie bestünde ja hier nur in der officiëllen Zuwendung der von Christus uns verdienten Rechte und Ansprüche, wobei nichts anderes wunderbar wäre als die Verdienste des Gottmenschen selbst, die aber zu den so aufgefaßten Sacramenten nur in einer rein äußerlichen, juristischen Beziehung stehen würden.

Nach einer solchen Auffassung wären zwar die Sacramente nicht bloße Zeichen zur Veranschaulichung einer unsichtbaren Sache; sie hätten auch zugleich eine wahre Wirksamkeit, aber nur eine moralische, sowohl in Bezug auf ihre Wirkung, die sich nur auf das äußere, moralische oder juristische Verhältniß des Menschen zu Gott beziehen würde, als in Bezug auf ihre Wirkungsweise, welche bei einer solchen Wirkung auch keine andere als eine moralische sein kann. Etwas Wunderbares, geheimnißvoll Großes wird man darin nicht finden.

Aber so sehr auch der Rationalist sich in einer derartigen Beseitigung des Wunderbaren gefallen möge, nach katholischer Anschauung muß dasselbe wenigstens insofern festgehalten werden, als die vermittelt der Sacramente zu erzielende Wirkung, die heiligmachende Gnade, kein bloßes moralisches Verhältniß zu Gott, sondern etwas durchaus Reales, etwas

mystisch Reales ist, eine Theilnahme des Menschen an der göttlichen Natur und dem göttlichen Leben, eine Wirkung, die nicht durch eine bloße Bevollmächtigung eines Menschen von seiten Gottes, sondern nur durch eine selbsteigene, übernatürliche Einwirkung des Heiligen Geistes mit seiner ganzen göttlichen Wunderkraft erzielt werden kann.

Wie immer man auch die Betheiligung der sacramentalischen Zeichen und ihrer Verwalter bei der Production der Gnade in der Seele auffassen wolle, ob man die Kraft des Heiligen Geistes durch sie hindurchgehen oder von ihnen als Pfändern der Verdienste Christi herabgezogen werden läßt: soviel ist sicher, daß bei der Production der Gnade vermittelt der Sacramente eine höchst reale und höchst wunderbare göttliche Wirkksamkeit des Heiligen Geistes entfaltet wird, daß also auch mit den Sacramenten selbst, mit den äußern Zeichen, keine bloß moralische, sondern eine hyperphysische, wunderbare Kraft und Wirkksamkeit in irgendwelcher Weise verbunden sein muß.

Demgemäß haben wir uns die sacramentalen Handlungen unzweifelhaft wenigstens so zu denken wie diejenigen äußern Thätigkeiten, z. B. Worte, Berührungen u. s. w., wodurch die Heiligen in der Kraft Gottes äußere Wunder in der sinnlichen Welt, Krankenheilungen, Erweckungen von Todten u. dgl. vollzogen. Ob und wie die Heiligen selbst und ihre äußern Thätigkeiten bei diesen Wundern betheiligt waren; ob sie durch ihre Person bloß die Gnadenwirkung Gottes verdienten und ihre Verdienste durch die äußern Handlungen auf den Empfänger der Wunderwirkung übertrugen, oder ob die Kraft Gottes auch durch sie und ihre Handlungen auf den Empfänger überging: das ist eine Frage über den Modus, in welchem das Wunder durch ihre Vermittlung bewirkt wurde; die Realität des Wunders an sich hängt bloß davon ab, daß die Wirkung nur durch göttliche Kraft erfolgen kann, und die Handlungen der Heiligen sind dadurch allein Thätigkeiten von wahrhaft wunderbarer Wirkksamkeit, weil auf irgend eine Weise die Production des Wunders und darum auch die wunderwirkende Kraft mit ihnen verbunden ist.

Die mit den Sacramenten verbundene Wunderkraft ist aber um so größer, als dadurch nicht ein sichtbares Werk in der sinnlichen Natur, sondern ein unsichtbares Werk im Geiste des Menschen, und zwar eine absolut und wesentlich übernatürliche Wirkung, die Theilnahme an der göttlichen Natur und dem göttlichen Leben, hervorgebracht wird. Bei den Wundern im gewöhnlichen Sinne gibt sich die übernatürliche Kraft in einer sichtbaren Wirkung kund; hier aber bleibt die Wirkung ein tiefes

Mysterium; darum ist denn auch das Sacrament selbst mit Rücksicht auf die mit ihm verbundene geheimnißvolle Kraft durchaus ein erhabenes, übernatürliches Mysterium.

Die Grundlagen dieser Verbindung haben wir schon früher hinlänglich erörtert und können daher jetzt leicht ihr Wesen und ihren Modus näher bestimmen.

Die Verbindung der übernatürlichen Kraft des Heiligen Geistes mit den kirchlichen Organen beruht anerkanntermaßen wesentlich auf der Incarnation des Gottmenschen und seiner Verbindung mit den Gliedern des Geschlechtes. Als Haupt des Geschlechtes hat Christus vermöge seiner göttlichen Würde dem Geschlechte alle Gaben der Gnade wahrhaft verdient. Aber dieses Verdienst soll nun erst den einzelnen Menschen zugewandt werden, damit sie das objectiv schon für sie erworbene Recht auf die Gnade auch wirklich in Besitz nehmen. Das wollte Christus bewerkstelligen durch äußere, in seiner Kirche und im Namen derselben verrichtete Handlungen, an die er die Mittheilung seiner Verdienste geknüpft hat. Da er nämlich als Haupt eines zwar mystischen, aber zugleich sichtbaren Leibes die Menschen als Glieder dieses Leibes zur Gemeinschaft seiner Würden und Rechte berufen wollte, so mußte er auch die Mittheilung derselben ordentlicher Weise davon abhängig machen, daß die Menschen durch äußere Handlungen diesem mystischen Leibe eingegliedert würden oder als Glieder desselben zu ihm, als ihrem Haupte, in eine besondere Beziehung träten. Kraft solcher Handlungen also werden die Menschen würdig und berechtigt, daß die göttliche Gnadenkraft des von ihrem Haupte ausgehenden Heiligen Geistes sich in ihnen bethätige; durch solche Handlungen tritt das Verdienst Christi an uns heran und zieht die Gnadenkraft des Heiligen Geistes auf uns herab.

Hierin besteht die sogen. moralische Wirksamkeit oder vielmehr Mitwirkung der Sacramente bei der Mittheilung der Gnade, d. h. sie vermitteln uns die Gnade kraft ihres moralischen Werthes, den sie dadurch besitzen, daß sie im Namen Christi vollzogen werden und seine Verdienste appliciren. Wenn auch diese moralische Vermittlung der Gnade durch die Sacramente der einzige Modus ihrer Wirksamkeit wäre, so würde doch immerhin das Mysterium sehr groß sein; nicht als wenn es an sich wunderbar wäre, daß durch sinnliche Handlungen Verdienst zugewandt wird, sondern weil in unserem Falle die Größe des zugewandten Verdienstes und darum auch der Werth der Handlung, in der es enthalten, unbegreiflich groß und erhaben ist, indem dadurch der Heilige Geist selbst

herbeigezogen und das höchſte außergöttliche Gut, die Gnade der Kindſchaft, dem Menſchen übermittelt wird.

Nichtsdeſtoweniger ſcheint damit noch nicht das ganze Weſen der ſacramentaliſchen Wirkſamkeit erſchöpft zu ſein. In dieſer Vorausſetzung wären nämlich die Sacramente nicht eigentlich Werkzeuge der die Gnade producirenden Kraft Chriſti und des Heiligen Geiſtes, ſondern bloß Werkzeuge Chriſti, inſofern er uns der zu empfangenden Gnade würdig macht: man könnte alsdann nicht gut ſagen, daß der Heilige Geiſt durch die Sacramente wirke, ſondern müßte ſtreng genommen ſich dahin ausſprechen, daß die Sacramente auf den Heiligen Geiſt wirken, um ihn zur Offenbarung ſeiner heiligenden Kraft zu beſtimmen. Aber gerade das erſtere iſt zu ſtark in der Sprache der Heiligen Schrift und der Väter betont, als daß wir es unberückſichtigt laſſen oder moraliſch erklären dürften; und überdies bietet die Stellung des Gottmenſchen zu uns nach der früher gegebenen Darſtellung dafür einen gewichtigen innern Grund, der die Sache zugleich hinlänglich zu erklären ſcheint.

Der Gottmenſch brachte in ſeiner Menſchheit die Fülle der Gottheit und mit ſeiner eigenen göttlichen Perſon auch den von ihr ausgehenden Heiligen Geiſt in das Menſchengeſchlecht herab. Nicht bloß durch das Verdienſt ſeiner Menſchheit, ſondern durch die hypſtatiſche Vereinigung ſeiner Menſchheit mit der Gottheit brachte er dieſe und den Heiligen Geiſt auf die Erde herab. So tritt gerade in der Menſchheit Chriſti und durch ſie als ihr Organ die göttliche Kraft an uns heran; und wie ſie hier durch ein in der innigſten Verbindung mit ihr ſtehendes Organ an die Menſchheit herantritt, ſo kann und wird ſie auch von da aus durch andere Organe, die mit jenem in Verbindung ſtehen, ſich über das ganze Geſchlecht ausbreiten und an jeden Einzelnen herantreten. Die äußern Handlungen dieſer Organe, an welche die Wirkſamkeit der Sacramente geknüpft iſt, ſind deſhalb nicht bloß Pfänder, die uns derſelben verſichern, ſondern zugleich wirkliche Behälter der von Chriſtus, dem gottmenſchlichen Haupte, in ſeine Glieder ausgeſtrömten Kraft und wirken daher auf ähnliche Weiſe, wie Chriſtus durch ſeine äußern Handlungen, Worte und Berührungen ſeine Wunderkraft von ſich ausgehen ließ. Eine ſolche Verbindung iſt zwar höchſt wunderbar und unbegreiflich; aber das ſoll ſie eben ſein, ſie kann und ſoll eben ein Myſterium ſein, weil ihre Grundlage, die Incarnation, das Myſterium aller Myſterien iſt.

Dieſe Art der Vermittlung der Gnade durch die Sacramente nennt man gewöhnlich die phyiſche Wirkſamkeit der letztern, nicht als wenn das äußere Zeichen ſeiner eigenen Natur nach zur Wirkung des Sacramentes

beiträge, sondern vielmehr deshalb, weil es das wahre Vehikel einer übernatürlichen Kraft ist, die ihm bewohnt oder innewohnt. Physisch nennt man sie bloß im Gegensatz zur moralischen Wirksamkeit des Verdienstes; an sich wäre sie eher als hyperphysisch zu bezeichnen.

Bei der Eucharistie kann dieselbe nicht in Abrede gestellt werden, wenn überhaupt die reale Vereinigung der Menschheit Christi mit der unsrigen eine wirkliche Bedeutung haben soll; aber eben darum muß man sie auch bei den übrigen Sacramenten so lange als möglich festhalten, da dieselben an dem sacramentalen Charakter der Eucharistie participiren und mit ihr einen großen sacramentalen Organismus ausmachen. Selbstverständlich wohnt in der Eucharistie die heiligende Kraft des Heiligen Geistes ganz anders als in den übrigen Sacramenten; dort ruht sie substantial im lebendigmachenden Fleische des Wortes; in den übrigen Sacramenten, welche bloß Handlungen sind, kann sie nicht in dieser Weise ruhen, sie kann bloß durch diese Handlungen, während sie gesetzt werden, sich nach dem Empfänger hindirigiren. Aber eben diese virtuelle, vorübergehende Verbindung scheint man denselben auch nicht leicht absprenken zu dürfen, ohne sie ganz und gar mit der Eucharistie in Disharmonie zu bringen ¹.

Doch sei dem wie ihm wolle; das müssen wir jedenfalls festhalten: mit den Sacramenten der Kirche ist auf irgend eine Weise die übernatürliche, vom Gottmenschen ausgehende Gnadenkraft des Heiligen Geistes verbunden, und zwar deshalb verbunden, weil der Empfänger des Sacraments durch den Empfang in eine besondere Beziehung zum Gottmenschen als seinem Haupte tritt und vermöge dieser Beziehung auch der Kraft des Hauptes als Glied desselben theilhaft werden muß.

Das ist die allgemeine Idee von dem mystischen Wesen der christlichen Sacramente, durch welche sowohl die innere Structur jedes einzelnen Sacramentes als auch die harmonische Verbindung und Wechselbeziehung aller zu einander, sowie endlich die mystische Organisation der Kirche selbst bedingt wird.

§ 83. Die innere Structur der einzelnen Sacramente und deren Verhältniß zu einander.

Das eben beschriebene geheimnißvolle Wesen ist nun in den einzelnen Sacramenten auf verschiedene Weise ausgebildet. Insofern wir ihre gemeinschaftliche Wirkung, die übernatürliche Gnade, welche von den Theo-

¹ Vgl. § 68, 2 und den folgenden § 83, 3.

logie die *res sacramenti*, das im ſichtbaren Zeichen verborgene Myſterium, genannt wird, ins Auge faſſen, kann kein weſentlicher Unterſchied zwiſchen denſelben ſtattfinden. Aber die Beziehungen zu dem großen Sacramente des Gottmenschen, in welche uns die einzelnen Sacramente verſetzen, und wodurch ſie eben ihre gemeinſchaftliche *res* vermitteln, ſind bei den einzelnen weſentlich verſchieden, und in Rückſicht auf jene Beziehungen erhält auch die gemeinſchaftliche *res* eine mannigfache Bedeutung und Beſtimmung.

1. Vor allem unterſcheiden wir, abgeſehen von der Eucharistie, in den übrigen ſechs Sacramenten zwei Klaffen, die consecratoriſchen und die medicinellen. Zu erſtern zählen wir die Taufe, die Firmung, die Prieſterweihe, die Ehe; zur zweiten Klaſſe die Buße und die letzte Oelung.

Die erſtern nennen wir consecratoriſch, weil wir durch ſie für eine übernatürliche Beſtimmung geweiht werden und eine beſondere permanente Stellung im myſtiſchen Leibe Chriſti einnehmen.

Durch die Taufe werden wir in den myſtiſchen Leib Chriſti aufgenommen, alſo als Glieder Chriſti eingeweiht; durch ſie nehmen wir darum zuerſt an ſeinem übernatürlichen Leben Antheil; in ihr werden wir als Kinder Gottes geboren und zugleich dazu beſtimmt und verpflichtet, als Glieder Chriſti mit ihm ſeinen himmliſchen Vater in übernatürlicher Weiſe zu verherrlichen.

Auf daß wir nun aber mannhafte Kinder Gottes und ſtarke, thatkräftige Glieder Chriſti werden, tritt gleichſam als Complement zur Taufe die Firmung hinzu, um uns noch inniger und feſter mit Chriſtus zu verbinden, noch eine höhere Weihe uns zu ertheilen, dadurch aber auch von ihm die übernatürliche Gnade reichlicher auf uns überſtrömen zu laſſen. Damit iſt die übernatürliche Weihe und Stellung des einzelnen, einfachen Gliedes im Leibe Chriſti vollendet.

Es muß jedoch auch ſolche Glieder geben, welche die Stelle und die Wirkſamkeit des Hauptes in der Kirche vertreten, welche mit Chriſtus und an ſeiner Statt als übernatürliche Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen auftreten; ſie müſſen in ganz beſonderer Weiſe mit Chriſtus in Verbindung treten, eine ganz beſondere Weihe erhalten und durch dieſe Verbindung und dieſe Weihe der übernatürlichen Gnade vorzüglich theilhaft werden. Das geſchieht durch das Sacrament der Prieſterweihe; ſie iſt die Weihe *per excellentiam*, weil ſie dem Empfänger die erhabenſte und heiligſte Function überträgt, die es auf Erden geben kann.

Endlich haben auch jene, welche sich als Glieder des Leibes Christi zur natürlichen Erzeugung neuer Glieder verbinden, eine besondere übernatürliche Stellung im Leibe Christi. Denn obgleich Christus die Wiedergeburt zu Kindern Gottes sich selbst und seiner Kirche vorbehalten, so hat doch die Ehe unter Christen wesentlich den Zweck, die Kinder, welchen sie das natürliche Dasein gibt, nur für den Leib Christi, welchem die Eheleute selbst angehören, zu erzeugen, insofern also die Kinder als Heilige¹, d. h. zur Heiligkeit bestimmte, hervorzubringen. Daher ist der christliche Ehebund wesentlich nicht nur ein Bild des geheimnißvollen Bündnisses zwischen Christus und der Kirche, sondern auch ein Organ dieses letztern, das zu dem übernatürlichen Zwecke desselben, Kinder Gottes zu erzeugen, mitzuwirken hat. So besitzt die christliche Ehe ihrem Wesen nach eine übernatürliche Weihe, und die Eheleute selbst werden durch dieselbe Gott auf ganz besondere Weise geweiht und treten somit in eine besondere Verbindung mit Christus und seinem Gnadenleben.

Diese Weihe, welche die consecratorischen Sacramente erteilen, ist, auch abgesehen von der Gnade, die sie mit sich bringt, bei den meisten nicht bloß ein moralisches Verhältniß, sondern mit einem reellen, übernatürlichen Zeichen verbunden, welches durch das Sacrament hergebracht wird und uns reell in übernatürlicher Weise mit Christus verbindet. Ein solches ist in den drei ersten consecratorischen Sacramenten der Charakter Christi, welcher der Seele als das Siegel ihrer besondern Verbindung mit Christus eingebrückt wird. Nur in der Ehe ist ein solches der Seele eingebrücktes Siegel der Weihe nicht naturgemäß; denn einerseits ist sie nicht so sehr die Weihe einer Person als eine geweihte Verbindung zweier Personen, welche, wie wir später sehen werden, von dem heiligen Charakter der verbundenen Personen ihre Heiligkeit empfängt, andererseits aber erhält sie schon in ihrer Consummation eine eigenthümliche, reale Besiegelung. In der Einheit des Fleisches stellt nämlich die Ehe nach der Lehre des Apostels ein reelles Abbild ihres Ideals, der Verbindung Christi mit der Kirche, dar, und hierin erlangt sie denn auch die vollendete Unauflöslichkeit ihrer Weihe, wie eine solche bei den übrigen consecratorischen Sacramenten mit dem unauslöschlichen Charakter verbunden ist.

Alle consecratorischen Sacramente vermitteln nun die übernatürliche geistige Gnade und Lebensseinheit mit Gott in besonderer Weise, je nachdem sie uns in eine besondere Stellung zu Christus und seiner Kirche bringen und

¹ 1 Kor. 9, 14.

uns ſo eine verſchiedene Weiße ertheilen. Wie überhaupt die eine göttliche Gnade an Chriſtus und ſeine Kirche geknüpft iſt, ſo wird ſie uns hier auf verſchiedene Weiße zu theil, je nachdem wir im Organismus des Leibes Chriſti in der einen oder der andern Art an der Würde bezw. den Aemtern des Hauptes theilzunehmen berufen ſind und dadurch auch an ſeiner Gnadenfülle mehr oder weniger theilnehmen müſſen. Die Weißen ſind eineſtheils verſchiedene Titel auf die Gnade, welche dieſelbe in Anſpruch nehmen; andererseits erhält die Gnade mit Rückſicht auf ſie eine verſchiedene Beſtimmung, ſofern wir durch dieſelbe den verſchiedenen Zwecken der Weißen entſprechen können und ſollen. Auf Grund dieſer Doppelbeziehung zu der Weiße, an die ſie geknüpft iſt, wird die den einzelnen Sacramenten entſprechende Gnade die ſacramentale Gnade genannt.

Die Weiße im Charakter resp. im Ehebunde iſt alſo das eigentlich Specifiſche in dieſen Sacramenten; ſie iſt gewiſſermaßen auch die unmittelbare und nächſte Wirkung der Sacramente, ohne welche das Sacrament gar nicht zu ſtande kommen, alſo nicht *ratum* ſein kann, während es ſeinem Weſen nach wohl beſtehen kann, wenn auch die Gnade bei der Vollziehung des Sacramentes wegen eines im Empfänger vorhandenen Hinderniſſes nicht mitgetheilt wird. Die Weiße liegt alſo in der Mitte zwiſchen dem äußern Sacramente und der *res sacramenti*; darum iſt ſie, wie die Theologen ſagen, *res simul et sacramentum*; *res* in Bezug auf das äußere Sacrament, durch das ſie bezeichnet und bewirkt wird, *sacramentum* in Bezug auf die Gnade, weil dieſe von ihr abhängt und durch ihr reales Siegel einigermäßen bezeichnet wird.

Dieſe Unterſcheidung von *sacramentum*, *sacramentum simul et res*, *res sacramenti* wurde urſprünglich von den mittelalterlichen Theologen auf die Euchariftie angewandt und iſt erſt ſpäter analog auch auf die übrigen Sacramente übertragen worden. Bei der Euchariftie iſt dieſelbe nämlich am offenbarſten und ergibt ſich ganz von ſelbſt aus der Natur der Sache. Das äußere Zeichen der Euchariftie, die Geſtalt des Brodes und Weines (*sacramentum*), enthält und bezeichnet zunächſt und unmittelbar nicht die Gnade, ſondern den Leib und das Blut Chriſti (*res simul et sacramentum*), ſowie der Genuß des Zeichens den Genuß des Leibes Chriſti und unſere Verbindung mit demſelben zu einem Leibe bezeichnet und bewirkt. Erſt durch den Leib Chriſti und unſere Verbindung mit demſelben zu einem myſtiſchen Leibe wird uns die Gnadenfülle deſſelben mitgetheilt, nehmen wir an dem in ihm verborgenen göttlichen Leben Antheil (*res sacramenti*). Da nun in den übrigen Sacramenten die

Gnadenmittheilung in analoger Weise vor sich gehen muß, so ist es zu ihrem tiefern Verständniß sehr angemessen, auch auf sie diese Unterscheidung zu übertragen.

Das haben denn auch viele Theologen gethan; weil man aber die tiefe und allgemeine Bedeutung der Unterscheidung nicht scharf genug ins Auge faßte, war man sehr uneinig darüber, was eigentlich in den Sacramenten das *sacramentum simul et res* sei. Dasselbe besteht, wie aus dem Gesagten erhellt, gerade in jener besondern Verbindung mit dem Gottmenschen als dem Haupte seines mystischen Leibes, durch welche uns auf einen besondern übernatürlichen Titel hin und zu einem besondern übernatürlichen Zwecke die Theilnahme an dem Geiste, d. h. an der Gottheit und dem göttlichen Leben des Gottmenschen vermittelt wird.

Wie in der Eucharistie durch die reale Verbindung mit der unter dem äußern Sacramente verborgenen Substanz des wirklichen Leibes Christi, so wird in der Taufe die Gnade vermittelt durch die im Taufcharakter enthaltene Mitgliedschaft des mystischen Leibes Christi, in der Firmung durch die in ihr gegebene Consolidation dieser Mitgliedschaft, welche uns zum männlichen Kampfe mit Christus und für Christus verpflichtet, in der Priesterweihe durch die in ihrem Charakter uns zu theil werdende Erhebung zu Organen der priesterlichen Functionen Christi, in der Ehe durch Herstellung der heiligen Verbindung der Eheleute untereinander und mit Christus zum Zwecke der Ausbreitung seines mystischen Leibes: und so ist bei den consecratorischen Sacramenten der Charakter resp. der heilige Bund in ähnlicher Weise *sacramentum simul et res* wie bei der Eucharistie die unter dem äußern Sacramente verborgene Substanz Christi.

Die consecratorischen Sacramente sind demnach in doppelter Weise wahrhaft übernatürlich und deshalb geheimnißvoll in ihrer Kraft und in ihren Wirkungen; einmal, indem sie hier die übernatürliche Gnade und mit ihr das Princip des übernatürlichen Lebens und die Einheit des Geistes mit der Gottheit hervorbringen und in sich der Kraft nach enthalten, und wiederum, indem sie eine übernatürliche Weihe ertheilen, durch welche das Subject zu einer über seine Natur erhabenen Stellung im mystischen Leibe Christi erhoben wird.

2. Etwas anders verhält es sich mit jenen beiden, welche wir oben medicinelle Sacramente genannt haben. Sie erheben nicht das Subject zu einer neuen, übernatürlichen Stellung und Bestimmung im Leibe Christi; sie haben vielmehr den unmittelbaren eigenthümlichen Zweck, das Böse, und was damit in Verbindung steht, aus dem Subject zu entfernen. Aber

die Art und Weiſe, wie ſie dieſes thun, läßt auch ſie in ihrem ſpecificiſchen Charakter als wahrhaft übernatürlich erſcheinen. Denn ſie heben die Sünde mit ihrem Gefolge eben inſofern auf, als ſie ein Hinderniß und der Gegenſatz zur übernatürlichen Gnade, alſo ein Uebel iſt, das nicht an einem bloßen Menſchen, ſondern an einem Gliede Chriſti haftet und daſſelbe an der Ausübung ſeiner Functionen und der Erreichung ſeines Zieles hindert. Sie ſetzen mithin ihrem Weſen nach in dem Subject, auf welches ſie wirken, ſeine übernatürliche Stellung im Leibe Chriſti voraus und wirken daher auf daſſelbe auch kraft der organiſchen Verbindung, in der es mit dem Haupte ſteht. Sie heilen das Glied Chriſti eben als ſolches, indem ſie entweder die aufgehobene lebendige Verbindung mit dem Haupte wiederherſtellen, oder die beſtehende, aber durch läßliche Sünden beeinträchtigte ausgleichen, oder die gefährdete ſchützen, oder endlich im letzten, entſcheidenden Kampfe den Uebergang in die Ewigkeit ſichern.

Das Sacrament der Buße hat hauptſächlich die erſtern beiden Wirkungen, das der letzten Delung die beiden letztern. Bei beiden kann man ihren ſpecificiſchen ſowohl wie ihren übernatürlichen Charakter und ihre innere Organiſation auf ähnliche Weiſe wie bei den consecratoriſchen, durch ein Moment beſtimmen, welches zugleich *sacramentum* und *res sacramenti* iſt.

Bei der Buße liegt daſſelbe in der richterlichen Aufhebung der unbezahlten Schuld im Sinne von *debitum satisfaciendi*, welche Aufhebung durch die Reue des Schuldners einerſeits und durch die Zuwendung der Genugthuung Chriſti als des Hauptes andererseits zu ſtande kommt. Hierdurch wird dann die Berechtigung zur Wiedererlangung der Gnade verliehen. Es beſteht folglich nicht in der Collation eines neuen Titels auf die Gnade, ſondern in der Vernichtung des Gegentitels und in dem damit gegebenen Wiederaufleben des beſtehenden Titels, wodurch jedoch die Mittheilung der Gnade ebenſogut vermittelt wird, wie wenn ein neuer Titel übertragen würde. Die Nachlaſſung der Schuld und die Wiederkehr der Gnade wurzeln hier in dem Charakter des Gliedes Chriſti, durch welchen daſſelbe ſowohl ſelbſt genugthun als auch der Genugthuung Chriſti ſowie ſeiner Verdienſte und ſeiner Gnadenkraft theilhaft werden kann.

Bei der letzten Delung iſt das *sacramentum simul et res*, der Brennpunkt des Sacramentes, ſchwieriger zu beſtimmen, und zwar deſſhalb, weil ſie ſowohl mit den consecratoriſchen Sacramenten wie auch mit der Buße verwandt iſt; ſie iſt nämlich zugleich ein Complement resp. Supplement des Bußſacramentes, indem ſie die Ueberbleiſel der Sünde und ihre

Folgen, eventuell aber auch selbst die schweren Sünden aufheben soll, und ein Supplement der Firmung, indem sie den Empfänger zum letzten, schwersten Kampfe, zur Erringung des wichtigsten, entscheidenden Sieges ausrüsten soll. Wenn man, was uns das Richtigere zu sein scheint, die letztere Seite als die vorherrschende betrachtet, und die Tilgung der Ueberbleibsel der Sünde als secundäres Moment in die Ausrüstung zum letzten Siege über die Sünde und den Tod aufnimmt, so läge das *sacramentum simul et res* eben in der Weihe zu diesem Siege, welche dann ähnlich, wie die Taufe, einerseits die Reinigung von den Schulden, andererseits die Gnade mit der Kraft zum Siege involvirte¹. Die Tilgung der Schuld geschieht ja hier ohnehin nicht auf dem Wege der gerichtlichen Ausgleichung, wie beim Bußsacramente, sondern in Form einer gnädigen Abwaschung, obschon dieselbe nicht nur, wie die Taufe, ernstliche Reue, sondern auch den Willen, genugsathum und womöglich sich dem Bußgerichte zu unterwerfen, voraussetzt. Die genannte Weihe zum letzten Kampfe besteht nun aber hier nicht darin, daß Christus seinem Gliede eine neue Stellung oder eine neue permanente Function, ein Amt in seinem mythischen Leibe verleiht, sondern darin, daß er sich mit ihm in der Stellung, worin es sich befindet, für die Zeit der Noth und der Gefahr in einen besondern Rapport setzt, damit es seine Stellung behaupten und über die Hindernisse, welche der Erreichung seines Zieles im Wege stehen, triumphiren könne. Deshalb drückt die letzte Oelung ebensowenig wie die Ehe und die Buße einen sacramentalen Charakter ein; sie knüpft vielmehr, obgleich in anderer Weise wie diese, an den Tauf- resp. den Firmungscharakter an².

¹ Darum bleibt die Oelung doch immer vorherrschend ein medicinelles Sacrament, weil es den Empfänger nur einweihet zum Siege über die eigene geistige und leibliche Schwäche und Krankheit.

² Das *sacramentum simul et res sacramenti* hat auch bei den medicinellen Sacramenten, ähnlich wie bei den consecratorischen, eine so feste Stellung gegenüber der *res tantum* (der Gnade), daß diese Sacramente auch beim Abgang der *res sacramenti* ob verschwiebener im Empfänger entgegenstehender Hindernisse dennoch ihre nächste specifische Wirkung erzielen und somit selbst da, wo sie, wie die Theologen sagen, *informia* sind, dennoch *rata* sein können. Für die letzte Oelung folgt das schon daraus, daß sie in derselben Todesgefahr nicht wiederholt werden kann, und nicht anzunehmen ist, daß derjenige, welcher beim Empfange nicht disponirt ist, wenn er sich später disponirt, der Gnade des Sacraments verlustig gehe. Bei der Buße ist es ebenfalls von vielen gewichtigen Theologen angenommen, daß, wenn ein mit mehreren schweren Sünden Belasteter nur an einen Theil derselben denkt und diesen beichtet, und zwar mit einer Reue, welche, weil aus der specifischen Häßlichkeit dieser Sünden genommen, nicht auch für die übrigen vergessenen mitgiltel kann, dann diesem die gebeichteten Sünden durch die Absolution wirklich nach-

Geeben, Myserien. 2. Aufl.

Auch die medicinellen Sacramente ſind alſo nicht nur in ihrer letzten Wirkung, der heiligmachenden Gnade, ſondern auch in der Art und Weiſe, wie ſie dieſelbe bewirken, in ihrer innern Structur, wodurch dieſelbe erzielt wird, weſentlich übernatürlich und geheimnißvoll. Denn wenn ſie auch, weil keinen Charakter eindrückend, keine neue organiſche Verbindung mit Chriſtus hervorbringen, ſo baſirt doch ihre ganze Wirkſamkeit auf dem im Empfänger reſp. im Spender vorhandenen Charakter, wird alſo durch die im Charakter enthaltene myſtiſche Organisation des Leibes Chriſti getragen und auf die Heilung des in jener Organisation ruhenden Lebens gerichtet.

3. Da nun aber auch die Ehe, obgleich ſie in einen neuen heiligen Stand einführt, doch keinen neuen Charakter eindrückt, ſondern vielmehr aus dem bereits vorhandenen Charakter ihre höhere übernatürliche Bedeutung ſchöpft, ſo ſteht dieſes Sacrament in Bezug auf ſeine innere Structur auf derſelben Linie wie die medicinellen Sacramente. Ebenſo iſt auch der Stand, in den es einführt, kein conſtitutives Glied im myſtiſchen Organismus der Kirche, ſondern nur eine Abzweigung deſſelben.

Um die innere Organisation der Sacramente und die mannigfaltigen Formen, in welchen dieſelbe ſich darſtellt, tiefer zu verſtehen, können wir alſo auch, abgesehen von der Euchariſtie, zwei Arten von Sacramenten unterſcheiden, die charakteriſirenden oder hierarchiſchen, und die nicht hierarchiſchen. Hierarchiſche ſind diejenigen, welche durch den Charakter, den ſie eindrücken, einerſeits die Gliederung des myſtiſchen Leibes Chriſti conſtituiren, und andererseits durch dieſe Conſtitution in die betreffenden Glieder die Gnadenkraft des Hauptes deriviren: Taufe, Firmung, Weihe. Nicht hierarchiſch ſind diejenigen, welche auf Grund der durch den Charakter vollzogenen Eingliederung in den Leib Chriſti entweder durch ſpecielle Designation zu einer beſtimmten Function oder Verrichtung oder durch Entfernung von Hinderniſſen die Gnade von ſeiten des Hauptes vermitteln: Ehe, letzte Oelung, Buße. Die erſtern drei bewirken eine Erhebung des Empfängers zu einer übernatürlichen organiſchen Einheit mit Chriſtus, wodurch die Lebenseinheit mit ihm vermittelt wird; die letztern bewirken auf Grund jener Erhebung, daß der Empfänger, auf dieſer Höhe ſtehend, unter ver-

gelaſſen würden, inſoweit nämlich, daß Gott dieſelben nicht mehr als Schuldtitle anſieht, welche den Sünder von ſeiner Gnade excluſiviren: obgleich natürlich, ſo lange die andern Sünden nicht ebenfalls bereut ſind, die Gnade nicht zurückerſtattet werden, und die Nachlaſſung ſelbſt, weil ſie noch nicht die Wiederherſtellung der Freundschaft mit Gott involvirt, keine vollſtändige ſein kann. Vgl. *Lacroix*, Theol. mor. I. 6, p. 2, n. 675.

schiedenen Verhältnissen, in welche er hier eintreten kann, in eine specielle Communication mit dem Haupte tritt, wodurch zur Bewährung, Erhaltung oder Wiederherstellung seiner hohen Würde auf Grund der organischen Verbindung mit dem Haupte die übernatürliche Gnade vermittelt wird.

Hieraus gewinnen wir nun auch eine tiefere Vorstellung von der realen und sogen. physischen Wirksamkeit der Sacramente, von der wir oben sprachen. Dieselbe wird gewöhnlich deshalb hauptsächlich bekämpft, weil es sich nicht denken lasse, wie eine sinnliche und dazu zeitlich verlaufende Handlung in der Seele eine geistige, ja absolut übernatürliche Wirkung, die nur in einem Augenblicke eintreten kann, auch nur als Instrument hervorzubringen vermöge.

Wenn es sich um die Wirkung der Sacramente schlechtthin handelt, so meint man damit zunächst die *res tantum*, die Gnade. Dieser Wirkung gegenüber erscheint aber nach unserer Auffassung als wirkende Ursache nicht das äußere Zeichen allein, das *sacramentum tantum*, sondern auch das *sacramentum simul et res*, wodurch eben das äußere Sacrament als *sacramentum ratum* oder *valens* constituirt wird. Bei den hierarchischen Sacramenten ist das *sacramentum simul et res* auch ein wahres, reales, an der Seele des Empfängers haftendes, inneres Zeichen. Wie nun diese Sacramente durch das äußere sinnliche Zeichen zu der äußern sichtbaren Seite der Quelle aller Sacramente, dem „großen Sacramente der Frömmigkeit“ im Gottmenschen, in Beziehung treten: so werden sie durch das innere Zeichen mit der innern geistigen Seite des Gottmenschen, der hypostatischen Union der sichtbaren Menschheit mit dem Logos, aus welcher wie die Menschheit Christi selbst, so auch alle sacramentalen Handlungen ihre Kraft ziehen, in Verbindung gesetzt. Das innere Sacrament ist gleichsam die Seele des äußern; letzteres wird durch jenes in höhere geistige Regionen hineingezogen, um die Gnade herbeiführen zu können, und bleibt dann auch in demselben wirksam, nachdem es in sich selbst zu sein aufgehört hat. Wie aber so das innere Sacrament durch seine permanente Fortdauer die Wirkung desjenigen äußern Sacramentes, womit es selbst ins Dasein getreten, forterhält: so kann es für diejenigen äußern Sacramente, welche selbst kein solches Zeichen mit sich bringen, den Anknüpfungspunkt bilden, wodurch sie ebenfalls zur Bewirkung der Gnade befähigt werden. Das *sacramentum simul et res*, welches diesen Sacramenten zukommt, ist kein Sacrament im strengen Sinne, wie auch keine eigentliche *res*; es besteht ja nur in einer moralischen Beziehung, wie des Vorseins von der Schuld, des ehelichen Bündnisses, oder der Bestimmung zum letzten

Kampfe. Wenn folglich auch bei dieſen Sacramenten eine reale Vermittlung zwiſchen dem äußern Sacramente (*sacramentum tantum*) und der Gnade (*res sacramenti*) ſtattfinden ſoll, ſo muß dieſelbe ebenfalls in dem durch die hierarchiſchen Sacramente eingebrückten Charakter liegen.

Dieſes vorausgeſetzt, wird die Wirkſamkeit des Gottmenſchen, wodurch die Gnade herbeigebracht wird, zunächſt und hauptſächlich auf den Empfänger übergeleitet durch den Charakter, und durch das äußere Sacrament nur inſofern, als es mit dem Charakter in Beziehung tritt und als ein organiſches Ganzes mit ihm und durch ihn wirkt. Die Production des Charakters ſelbſt kann man dann aber natürlich nicht als eine Wirkung des bereits konſtituirten Sacramentes betrachten, ſondern als eine von Chriſtus als dem *cooperator* und *administrator* des äußern Sacramentes zu deſſen Completirung producirt und mit demſelben in organiſche Verbindung gebrachte Wirkung.

4. Es iſt klar, daß dieſe Structur der einzelnen Sacramente und inſolgedessen der Organismus ihrer Geſamtheit auf das engſte mit der innern Structur und dem Organismus des großen Myſteriums der Kirche zuſammenhängen. Wie ſich in den Sacramenten das ſacramentale Weſen der Kirche als des myſtiſchen Leibes Chriſti reflectirt, ſo wird auch der Organismus der Kirche und die Circulation ihrer Lebenskräfte durch die Sacramente gebildet und getragen. Wie das ſubſtantiale Sacrament der Euchariftie das Herz der Kirche, ſo ſind die andern ſacramentalen Functionen die Aderu ihres Lebens, die Organe, wodurch die Glieder des Leibes gebildet und in mannigfaltiger Beziehung zum göttlichen Haupte erhalten werden.

Aber ebenſo klar iſt es auch, daß alle Sacramente, wie die Kirche ſelbſt, ein abſolut übernatürliches Weſen und eine myſtiſche Bedeutung haben. Wie die Kirche ſelbſt nicht ſo ſehr der wiederhergeſtellte oder geheilte Leib des erſten Adam, als vielmehr der vom Sohne Gottes ſelbſt angezogene und durch die Einheit mit ihm unendlich hoch über ſeine frühere, geſchweige denn über ſeine bloß natürliche Stellung erhobene Leib des neuen himmliſchen Adams iſt: ſo müſſen auch ihre Sacramente, welche das Geſchlecht Adams in die Einheit dieſes Leibes mehr oder minder hoch erheben und innerhalb deſſelben die Lebenscommunication vermitteln, durchaus übernatürlich und geheimnißvoll ſein und eine übernatürliche, die Natur nicht bloß heilende, ſondern erhebende und verklärende Wirkſamkeit entſalten.

Es darf nicht befremden, wenn wir im allgemeinen bei den Sacramenten ſo ſehr ihre erhebende übernatürliche Wirkſamkeit, nicht ihre medi-

cinelle Bedeutung betonen und oben nur zwei Sacramente medicinelle genannt haben. Es widerspricht das keineswegs der gewöhnlichen Darstellung, nach welcher alle Sacramente als Heilmittel der kranken Menschheit betrachtet werden. Insofern nämlich sowohl die Wiederbegründung der übernatürlichen Ordnung, als auch die Stärkung des Geistes gegen die Macht der Begierlichkeit dem Zustande des Zerfalles entgegenwirkt, der durch die allgemeine wie durch die persönliche Sünde über den Menschen gekommen ist, sind sie alle, wie auch das große sacramentum pietatis, in dem sie wurzeln, ein antidotum, ein Gegengift gegen das Gift der Sünde, welches durch seinen Pesthauch das übernatürliche Leben erstickt und das natürliche corrumpt hat. Wie aber jene Krankheit keine bloße Schwächung des höhern Lebens, sondern zugleich einen wahren Seelentod involvirt, der durch eine förmliche Regeneration aufgehoben werden muß; wie Christus nicht bloß das Verlorene wiedergeben, sondern den Besitz desselben in sich selbst consolidiren und krönen und deshalb auf sich selbst als dem Ecksteine eine ganz neue, höhere Ordnung der Dinge aufbauen wollte: so können auch die Sacramente nur dadurch uns heilen, daß sie uns in diese höhere Ordnung einreihen und aus ihr ein ganz neues himmlisches Leben schöpfen lassen; sie müssen heilen, indem sie erheben und verklären. Nur diejenigen unter ihnen, welche in der einmal constituirten höhern Ordnung den störenden Anomalien derselben entgegenwirken, entsprechen ausschließlich dem Begriffe eines Heilmittels, aber nur deshalb, weil sie in einer übernatürlichen Sphäre dasselbe leisten und in ähnlicher Weise wirken wie in der natürlichen Sphäre die Arznei.

§ 84. Mystische Natur und Bedeutung des sacramentalen Charakters.

Dem Gesagten zufolge hat der sacramentale Charakter in dem Organismus der Kirche die größte und umfassendste Bedeutung. Wenn wir ihn sacramental nennen, sollten wir nicht nur daran denken, daß er durch einzelne Sacramente hervorgebracht wird, sondern auch daran, daß er sowohl in den Sacramenten, durch die er hervorgebracht wird, der Brennpunkt ihrer ganzen Wirksamkeit und Bedeutung als in den übrigen die Basis und der Anknüpfungspunkt ihrer ganzen Thätigkeit ist. Er ist gleichsam das geistige Bindeglied, wodurch die äußern sacramentalen Handlungen in die übernatürliche Ordnung hineingezogen werden. Als sacramentum simul et res ist er die Seele des äußern Sacramentes, aber gerade deshalb auch ein ebenso großes Mystorium wie die res, welche er

vermittelt. Es lohnt ſich daher der Mühe, die myſtiſche Natur und Bedeutung des ſacramentalen Charakters genauer zu betrachten.

1. Das ganze Weſen und die ganze Bedeutung des Charakters ſcheint uns darin aufzugehen, daß er in den Gliedern des myſtiſchen Leibes Chriſti die Signatur iſt, wodurch ihre Angehörigkeit an das gottmenſchliche Haupt durch Verähnlichung mit ihm gekennzeichnet und ihre organiſche Verbindung mit demſelben hergeſtellt wird. Der Charakter der Glieder des gottmenſchlichen Hauptes muß nämlich ein Reflex des gottmenſchlichen Charakters eben dieſes Hauptes ſein; denn gerade an dieſem Charakter, wodurch das Haupt zum Chriſtus wird¹, müſſen die Glieder participiren, um Chriſten zu ſein. Die Signatur der Menſchheit Chriſti, wodurch ſie ihre göttliche Würde und Weihe erhält, iſt aber nichts anderes als die hypſtatiſche Union des Logos mit ihr; folglich muß auch in den Gliedern des myſtiſchen Leibes Chriſti der Charakter in einem Siegel beſtehen, das ihre Beziehung zum Logos als eine der hypſtatiſchen Union analoge und auf dieſelbe gegründete in ihnen darſtellt und verwirklicht.

Man wird ſehen, daß dieſe Idee mit allem, was die Kirche und die bewährtern Theologen über den Charakter lehren, übereinſtimmt und ſogar dieſes alles erſt recht in harmoniſche Verbindung bringt. Die Unklarheiten, welche in der Auffaſſung des Charakters gewöhnlich unterlaufen, beziehen ſich hauptſächlich darauf, daß man ſein Verhältniß zur heiligmachenden Gnade und zum Gnadenleben nicht diſtinct genug auffaßt. Andererſeits muß ſich aber doch gerade aus der Beziehung des Charakters zum Myſterium der Gnade ſeine myſtiſche Natur am beſten herausſtellen. Von hier aus wollen wir daher auch unſere Entwicklung beginnen.

Darin ſtimmen beide, der Charakter und die Gnade der Kindschaft, überein, daß beides Gnaden, d. h. übernatürliche Gunſtverleiſungen Gottes ſind, und daß ſie beide uns heiligen. Aber die Gnade der Kindschaft iſt in der Weiſe eine Gunſtbezeigung Gottes, daß die väterliche Gunſt Gottes untrennbar mit ihr verbunden, förmlich in ihr eingekloſſen iſt, und zwar deſhalb, weil ſie uns zum übernatürlichen Ebenbilde der göttlichen Natur macht — ſie iſt ſchlechthin *gratia gratum faciens*; ſie heiligt uns ferner ſo, daß wir formell durch dieſelbe eine heilige Geſinnung und Lebensverbindung mit Gott beſitzen — ſie iſt ſchlechthin *gratia sanctificans*. Der Charakter hingegen macht uns Gott inſofern wohlgeſällig, als er uns

¹ E. oben § 51, 8.

als Angehörige des Sohnes Gottes erscheinen läßt, und heiligt uns insofern, als wir um des Sohnes Gottes willen eine heilige Würde erlangen, kraft deren wir sowohl an seiner Verehrungswürdigkeit theilnehmen, als auch die Bestimmung zur Verrichtung hoher und heiliger Functionen erhalten; kurz, er heiligt uns und macht uns Gott wohlgefällig durch die Heiligkeit der Weiße, der Consecration. Er unterscheidet sich von der Gnade in uns in analoger Weise, wie in Christus selbst die Gottwohlgefälligkeit und Heiligkeit, welche seine menschliche Natur formell durch die Angehörigkeit an den Logos (die hypostatische Union) besaß, von derjenigen sich unterschied, welche in der Conformation seiner menschlichen Natur mit der göttlichen und der Lebensverbindung der ersten mit der letztern bestand.

Man könnte sagen, die Gnade sei eine Veredlung und Erhebung unserer Natur und ihrer Thätigkeit durch Verklärung und Transformation derselben, der Charakter eine Veredlung und Erhebung der Hypostase, insofern er unsere Hypostase zu einer gewissen Einheit mit der Hypostase Christi erhebt und an der Consecration, welche die letztere durch die göttliche Würde des Logos erhält, theilnehmen läßt. Obgleich er nicht identisch ist mit der *gratia gratum faciens* im engeren Sinne, so kann man ihn daher doch nicht schlechtweg zu den *gratiae gratis datae* rechnen, weil er zunächst doch immer dem Inhaber selbst, nicht bloß andern zu gute kommt und ihm zum wenigsten eine höhere Würde verleiht.

Aber trotz dieser Unterschiede besteht zwischen dem Charakter und der Gnade eine überaus innige Verwandtschaft und Verbindung, eine ähnliche Verbindung wie zwischen der Gnade in der Menschheit Christi und der hypostatischen Union. In Christus war die hypostatische Union die Wurzel, aus welcher die Gnade in seiner Menschheit entsprang, von welcher getragen die letztere einen unendlichen Werth empfing und in ihrem Bestande ewig gesichert blieb. Auch bei uns entspringt die Gnade aus dem Charakter, nicht als wenn der letztere der latente Gnadenstoff¹ wäre, der nach Entfernung der Hindernisse entbunden würde, sondern weil er uns mit Christus als der Quelle der Gnade in Verbindung bringt und

¹ Der Gedanke Oswalbs, den Charakter mit dem latenten, die Gnade mit dem entbundenen Caloricum zu vergleichen, scheint uns nicht zutreffend zu sein, schon deshalb, weil dann erstens jeder, welcher die Gnade besitzt (auch ohne die Taufe), auch den Charakter besitzen müßte, wie überall, wo die Wärme frei ist, auch der Wärmestoff sich befindet; und weil zweitens in den Verdamnten der hier so genannte Gnadenstoff, das übernatürliche Lebenselement, wenn auch nur gebunden, zurückbleiben müßte, was der Anschauung aller Theologen widerspricht.

uns ein Recht darauf gibt, daß wir die Gnade, wenn wir ihr kein Hinderniß entgegenstellen, wirklich besitzen. Der Besitz der Gnade und die Gnade selbst erlangen ferner durch ihre Abhängigkeit vom Charakter einen höhern Werth: der Besitz, weil wir erst durch den Charakter die Gnade als ein vollberechtigtes, uns als Gliedern Christi gebührendes Eigenthum innehaben; die Gnade, weil ihr reines Gold hier gehoben wird durch den kostbaren Edelstein, dem sie als Einfassung dient, weil das Kleid des Adoptivkindes Gottes in Verbindung mit dem Siegel der Eingliederung in den natürlichen Sohn einen weit größern Glanz empfängt. Wie nun aber der Charakter dadurch, daß er uns in organische Verbindung mit der Quelle der Gnade bringt, die letztere in uns begründet und hebt, so muß er sie auch in uns erhalten und ihren Besitz für die Ewigkeit sichern. Er gibt uns ein Recht darauf, daß wir, so lange wir Glieder Christi sind und nicht endgiltig durch unser Mißverdienst die Geltendmachung unserer Ansprüche verwirkt haben, auch an dem Leben Christi theilnehmen; er fesselt die Liebe Gottes dergestalt an uns, daß sie selbst dann, wenn wir die Gnade verschertzt haben, immer noch bereit ist, uns dieselbe zurückzugeben.

Der Unterschied zwischen unserem Charakter und dem in der hypostatischen Union enthaltenen Charakter Christi besteht hinsichtlich der Wirkung nur darin, daß der letztere die ganze Fülle der Gnade in die Seele herabbringt, dieser Gnade einen schlechthin unendlichen Werth mittheilt und dieselbe mit absolut unwandelbarer Festigkeit in der Seele begründet, während der unsere nur ein unserer Fassungskraft entsprechendes Maß der Gnade in uns ausgießt, nur einen Schatten von der unendlichen Würde desjenigen, mit dem er uns verbindet, über dieselbe verbreitet und endlich an dem Widerstreben unseres Willens ein Hinderniß für die Geltendmachung seiner Kraft finden kann. Es ist aber klar, daß auch bei uns der Charakter mit dem Abgange der Gnade sich der Idee nach nicht verträgt; der Charakter fordert wenigstens bei uns, daß wir durch die Gnade uns als lebendige Glieder Christi erhalten, und wenn wir die Gnade verlieren, verletzen wir damit auch das Siegel unserer Verbindung mit Christus, indem wir es des Glanzes, der es naturgemäß umgeben sollte, berauben.

2. Damit gelangen wir zu einer andern Seite, die wir am Charakter hervorzuheben haben, und worin wir zugleich neue Beziehungen zur Gnade finden werden, nämlich zu der Bestimmung, welche die durch ihn besiegelte Würde und Verbindung mit Christus uns mittheilt und auflegt. Als Glieder des gottmenschlichen Hauptes sind wir nämlich ipso facto

berufen, auch an den Thätigkeiten theilzunehmen, zu welchen er durch seinen gottmenschlischen Charakter berufen ist. Diese Berufung schließt eine Befähigung oder Bevollmächtigung zur Theilnahme an jenen Thätigkeiten und die Verpflichtung ein, sich an denselben zu betheiligen. Die Thätigkeit des Gottmenschen concentrirt sich in seinem Priesterthum¹, in welchem einerseits der Logos durch seine Menschheit die Gnade an die Creatur übermittelt, andererseits die Menschheit, vom Logos getragen, den höchsten Cult der Creatur an Gott vermitteln kann und soll.

In ersterer Beziehung bestimmt, d. h. befähigt und verpflichtet uns der Charakter eines Gliedes Christi in doppelter Weise zur Theilnahme an seiner priesterlichen Thätigkeit. Erstens nämlich befähigt und verpflichtet er uns zur Aufnahme und Entgegennahme der Wirkungen der gnadenspendenden Wirksamkeit des Gottmenschen in den Sacramenten, welche, mit Ausnahme der Taufe, die uns eben den hierzu erforderlichen Charakter mittheilt, nur dann auf uns wirken können, wenn wir in den Organismus des Leibes Christi, dessen Andern die Sacramente bilden, aufgenommen sind. Zweitens befähigt und verpflichtet der priesterliche Charakter insbesondere seinen Inhaber, auch activ an der gnadenspendenden Wirksamkeit des Gottmenschen als Organ desselben mitzuwirken. Die passive Theilnahme an der Gnadenspendung tritt ihrer Natur nach vor der activen in den Hintergrund; sie ist keine eigentliche Function und die Vollmacht dazu kein Amt im gewöhnlichen Sinne; aber nichtsdestoweniger erheischt sie doch immer eine wahre Bevollmächtigung, sowie eine specielle Verbindung mit Christus und eine Configuration mit demselben, in der Weise, wie jedes zum Körper gehörige Glied, um an dem Leben desselben theilzunehmen, in etwa nach Art des Hauptes gebildet und mit ihm verbunden sein muß.

Nach der andern Beziehung, mit Rücksicht nämlich auf den Gott darzubringenden Cult, offenbart sich die Bestimmung oder die Consecration, die uns der Charakter gibt, noch weit großartiger und allgemeiner. Hier werden wir nämlich durch alle Charaktere mehr oder weniger zur Theilnahme an den Culthandlungen Christi befähigt und verpflichtet. Zunächst wird der Priester durch seinen Charakter so mit Christus configurirt, daß er befähigt ist, das Opfer Christi, die *actio per excellentiam*, die den höchsten übernatürlichen Cult Gottes enthält, zu conficiren und darzubringen; aber durch den Taufcharakter werden auch alle übrigen befähigt, dieses Opfer, wenn nicht zu conficiren, so doch es als ihr eigenes, ihnen durch

¹ S. oben § 82, 4.

ihre Mitgliedschaft im Leibe Christi wahrhaft angehöriges Opfer Gott darzubringen. Durch beide Charaktere zugleich werden überdies die Inhaber befähigt und berufen, in dem Leben der Gnade, welches ihr Charakter mit sich bringt, auch sich selbst Gott zum lebendigen Opfer darzubringen. In letzterer Hinsicht tritt zur Taufe als ordentliche Vollendung und zur Priesterweihe als ordentliche Unterlage die Firmung hinzu; denn an und für sich verleiht die Firmung keine neue Vollmacht zur Setzung von äußern Acten oder zur Theilnahme an solchen, sondern bekräftigt nur die vorhandene Befähigung und Verpflichtung zur Ausübung der äußern und innern Cult-handlungen. Jeder Charakter salbt und consecrirt uns somit in dieser Hinsicht zur activen Theilnahme am Priesterthum Christi, an jenem göttlichen Priesterthum, zu welchem seine Menschheit durch die hypostatische Union eingeweiht wurde.

Da in dem gottmenschlichen Charakter Christi außer seinem Priesterthum auch sein prophetisches und königliches Amt einbegriffen war: so müssen wir hinzufügen, daß wir im sacramentalen Charakter weiterhin berufen werden, am prophetischen und königlichen Amte Christi theilzunehmen, ohne daß jedoch ohne weiteres, sei es durch den Tauf- oder den Weihecharakter, diese Berufung die Vollmacht involvire, namentlich mit juridischer, andere bindender Kraft als geistlicher Lehrer oder Herrscher aufzutreten. Auch kann die Uebertragung dieser rein socialen Gewalt, welche nicht unmittelbar einen übernatürlichen Verkehr zwischen Gott und den Menschen vermittelt, nicht an einen bestimmten besondern Charakter geknüpft sein; sie setzt nur nothwendigerweise den Taufcharakter und ordnungsmäßig den Weihecharakter voraus. Daher hatte der hl. Thomas ganz recht, wenn er den Charakter zunächst nur auf die Theilnahme am Priesterthum Christi bezieht. Wie derselbe in seinem Wesen eine consecratio, so ist er auch unmittelbar nur auf die Setzung bezw. Aufnahme einer res sacra gerichtet, während die Lehr- oder Regierungsgewalt nur auf die Leitung anderer Personen gerichtet ist und deshalb auch keine specielle Consecration ihres Trägers fordert¹.

Ueberall bewährt sich also unsere zu Anfang ausgesprochene Idee, daß der Charakter, wodurch die Christen gesalbt werden und Christen sind, in ihnen analog dasselbe ist, was in Christus dasjenige ist, wodurch er eben der Christus ist, nämlich die hypostatische Union der Menschheit mit

¹ P. 3, q. 83, a. 5. Uebrigens hat der hl. Thomas a. a. O. den Charakter nur von einer Seite aus aufgefaßt, indem er ihn bloß als Signatur einer Befähigung, nicht auch ausdrücklic als Siegel einer Würde darstellt. Letzteres ist jedoch hier mit ersterem stillschweigend von selbst gegeben.

dem Logos. Wenn mithin die Theologen sagen, der Charakter sei ein *signum configurativum cum Christo*, dann ist das nicht zu verstehen von einer Ähnlichkeit, die wir mit der Beschaffenheit der göttlichen oder der menschlichen Natur in Christus hätten — denn diese liegt in der Gnade —, sondern von einer Ähnlichkeit, oder vielmehr Ähnlichkeit und Verbindung mit der Versiegelung der menschlichen Natur durch die göttliche Person.

3. Es ist wahr, unter diesem Gesichtspunkte muß uns der Charakter als ein außerordentlich großes, unbegreifliches Mysterium erscheinen. Aber in einem Leibe, worin das Haupt eine so wunderbare, unbegreifliche Signatur in sich trägt, muß auch der auf seine Glieder fallende Schatten derselben etwas überaus Erhabenes sein. Dieser Gedanke muß uns davor bewahren, die Idee des Charakters durch die Schranken unserer schwachen natürlichen Vorstellungskraft zu verstümmeln oder sie sonst zu einseitig aufzufassen.

Wenn erstens das Haupt seine göttliche Würde und sein göttliches Priesterthum, kurz seinen wahrhaft göttlichen Charakter durch eine so reale Signatur erhält, wie es die hypostatische Union des Logos mit der Menschheit ist: dann müssen auch wir die hohe Würde und die priesterliche Berufung, welche uns als Gliedern Christi zu theil wird, nicht bloß durch eine rein äußerliche Deputation oder Bestellung, sondern durch einen innern, realen Abdruck der Signatur unseres Hauptes empfangen. Ersteres ließe sich nur denken, wenn das Haupt selbst bloß durch moralische Einheit mit Gott oder durch den bloßen Willen Gottes zu seiner höhern Würde und zu seinem Priesterthum berufen wäre. Die Verbindung eines realen Abzeichens oder Insigniels mit unserer Würde und Berufung hat ihren tiefsten Grund nicht darin, daß dieselbe kenntlich werden soll für Gott oder seine Engel, geschweige denn für uns selbst, sondern darin, daß Gott diese Würde und Berufung zu seiner und unserer Verherrlichung uns innerlich eingraben und tief in uns begründen will, wie ja auch die Gnade, die jene Würde uns vermittelt, keine bloße Gunst, sondern wirkliches göttliches Leben, und die eucharistische Vereinigung, zu der sie uns berechtigt, kein bloß figürlicher, sondern ein realer und substantialer Genuß des Leibes Christi ist.

Zweitens glauben wir schließen zu müssen, daß der Charakter kein arbiträres oder künstliches Zeichen der durch ihn versiegelten Würde und Berufung sein kann, wie das bei den äußern Abzeichen menschlicher Würden der Fall ist; er muß ein Siegel sein, welches naturgemäß die Würde,

der es entspricht, andeutet, ja ein solches, wodurch die Würde dem Subjecte erst recht zu eigen, wodurch letzteres in der That zu dieser Würde erhoben wird. So lange man den Charakter bloß als Zeichen der Bestimmung für gewisse Functionen ansieht, läßt diese innere Verwandtschaft zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten sich nicht so ohne weiteres begründen. Wenn er aber ursprünglich das Abzeichen einer Würde und zwar der reale Abdruck dessen ist, wodurch unser Haupt seine göttliche Würde besitzt, so ist diese Auffassung die entsprechendste. Die Würde und an zweiter Stelle auch die Befähigung zu den entsprechenden Functionen erscheint dann nicht bloß durch die Besiegelung bezeichnet, sondern durch sie vermittelt und getragen, in ihr enthalten. Nur deshalb zeigt dann die Besiegelung unsere Befähigung zu jenen Functionen an, weil dieselbe uns durch die in der Besiegelung enthaltene Aehnlichkeit und organische Verbindung mit dem gottmenschlichen Haupte vermittelt wird.

Um so weniger ist drittens daran zu denken, daß der Charakter eine Modification unseres Bewußtseins, d. h. die demselben eingeprägte Ueberzeugung von unserer Würde und Bestimmung sei. Selbst wenn er unmittelbar gegeben würde, um dieses Bewußtsein in uns zu erwecken, müßte man ihn doch nach der kirchlichen Auffassung nicht als eine subjective Befähigung hierzu innerhalb der Erkenntnißkraft, sondern als ein objectives Zeichen, wodurch das Bewußtsein rege gemacht würde, betrachten. Aber in der Wirklichkeit hat der Charakter gar keinen unmittelbaren Einfluß auf unser Bewußtsein, weil er uns unsichtbar ist; wir hören erst von seiner Existenz auf demselben Wege, auf welchem wir zur Erkenntniß unserer Würde gelangen, nämlich durch den Glauben an seine Einsetzung und durch das Wissen um die Thatfache, daß wir durch den Empfang des Sacramentes die Bedingung seiner Aufnahme gesetzt haben.

Ueberhaupt scheinen uns alle diejenigen Anschauungen des Charakters einseitig zu sein, welche denselben als eine Affection der Seelenkräfte, sei es der Erkenntnißkraft oder des Willens oder beider zugleich, auffassen; denn das erste und wesentlichste Moment beim Charakter ist die Theilnahme an der Würde Christi, die er uns verleiht, und diese Würde erhebt und verklärt zunächst das ganze Subject, die ganze Substanz, wie auch in der Ordnung der Gnade die meisten Theologen außer der Verklärung der Kräfte noch eine Verklärung und Erhebung der Substanz annehmen, um daran eigentlich die Würde der Kindschaft Gottes zu knüpfen. Ueberdies soll ja der Charakter der Anknüpfungspunkt sein für die ganze Gnade, also nicht bloß für die Tugenden, die sie den Kräften mittheilt, sondern auch für die

Verklärung, die sie dem Wesen der Seele gewährt. Wenn mit dem Charakter eine Befähigung zum Handeln verbunden ist, so besteht diese, insoweit sie dem Charakter als solchem eigenthümlich und ohne weiteres mit demselben gegeben ist, nicht in dem Vermögen oder in einer Geneigtheit zur Entfaltung höherer Lebensthätigkeit in den innern Kräften der Seele, sondern nur darin, daß er das Subject befähigt, als Werkzeug Christi nach außen thätig zu sein, oder die Wirkung einer solchen äußern Thätigkeit zu empfangen. Die Befähigung zu innerer, höherer Lebensthätigkeit zieht der Charakter nur durch die an ihn geknüpfte Gnade nach sich.

Nur, man hat den Charakter nicht zu denken als eine Lebenskraft oder Lebensform, wodurch wir Christo assimilirt würden. Er ist vielmehr in dem mythischen Leibe Christi das, was in den Gliedern des natürlichen menschlichen Körpers das Gepräge, d. h. die Gestalt und Structur der einzelnen Glieder ist, wodurch dieselben der Structur des Hauptes, zu dem sie gehören sollen, entsprechend eingerichtet und somit befähigt sind, in organischer Verbindung mit ihm sowohl seine Einflüsse, sein Leben zu empfangen, wie als Organe seiner Wirksamkeit zu dienen. Die Gleichbildung bedingt die Verbindung mit dem Haupte und dadurch die Configuration und Einheit des innern Lebens und des äußern Wirkens. Der organisch gebildete und belebte Körper gibt uns überhaupt das vollkommenste Bild von dem Wesen und der Bedeutung des mythischen Gepräges im mythischen Leibe Christi, und eine genauere Betrachtung dieses Bildes wird uns in anschaulicher Weise alles, was wir bisher über die mythische Natur des sacramentalen Charakters gesagt haben, wieder vorführen.

4. Das Mysterium der Kirche als des mythischen Leibes Christi gibt sich nämlich eben darin kund, daß in derselben nicht nach Analogie einer äußern Gesellschaft, sondern nach Art des lebendigen, organischen Körpers die Glieder durch ein inneres, reales Gepräge mit ihrem Haupte mehr oder weniger configurirt und in Verbindung gesetzt werden, wie sie auch innerlich an dem Leben des Hauptes theilnehmen sollen. Wie im natürlichen Körper, hängt von diesem Gepräge im mythischen Leibe Christi der innere Organismus, die hierarchische Gliederung ab. In jenem stehen alle Glieder in einer gemeinschaftlichen Ähnlichkeit und Verbindung mit dem Haupte, diese Ähnlichkeit und Verbindung ist aber in verschiedene Grade abgestuft; so stellt sich auch der sacramentale Charakter vielgestaltig dar, je nachdem er bloß die einfachen Glieder, die nur eben an der Gemeinschaft des Hauptes theilnehmen, oder die rüstigen Glieder, in denen das Haupt

kämpfen und ringen soll, oder die speciellen Organe des Hauptes, welche die Verbindung desselben mit den übrigen Gliedern vermitteln und unterhalten sollen, zu bilden hat. Wie in dem natürlichen Körper die Glieder eben durch die Gleichförmigkeit des Gepräges und den dadurch vermittelten Zusammenhang mit dem Haupte zur Gleichförmigkeit und Einheit des Lebens mit demselben berufen und geführt werden: so werden wir im mystischen Leibe Christi durch die im Charakter enthaltene Configuration und Verbindung mit dem gottmenschlichen Haupte zur Configuration mit seiner göttlichen Natur, zur Theilnahme an seinem Leben in der Gnade erhoben. Und wie es im menschlichen Körper dieselbe Seele ist, welche durch ihre plastische Kraft die Glieder formt und bildet und ihnen zugleich das Leben spendet: so ist es im mystischen Leibe Christi derselbe Heilige Geist, welcher den Gliedern das Gepräge ihres Hauptes, den Charakter, aufdrückt und ihnen aus demselben auch das göttliche Leben der Gnade zuführt. Obgleich an sich Charakter Christi als seines Urtypus, wird darum doch das Gepräge der Glieder Christi das Siegel des Heiligen Geistes genannt, weil es durch den Heiligen Geist uns eingebrückt wird. Eigentlich wäre mehr die Gnade bezw. die caritas das Absiegel des Heiligen Geistes, weil in ihr zunächst dessen eigenes Wesen, seine Lebens- und Liebesgluth ausgeprägt wird. Allein diese doppelte Besiegelung durch den Heiligen Geist steht in so innigem Zusammenhange, daß beide naturgemäß zu einander gehören und für einander bestimmt sind, daß sie gleichsam eine Besiegelung, eine Salbung durch den Heiligen Geist darstellen. Denn die Besiegelung im Charakter zieht naturgemäß, wenn kein Hinderniß da ist, die Besiegelung in der Gnade, ja die im Heiligen Geiste selbst¹, der mit der Gnade in uns kommt, nach sich und wird in ihr vollendet, wie auch umgekehrt die Gnade des Heiligen Geistes und der Heilige Geist selbst erst durch den Charakter in der festesten und innigsten Weise mit der Seele verbunden werden und sie besiegeln. Und wie endlich die Formation der Glieder am menschlichen Körper, wenn das Leben sich aus ihnen zurückzieht, auch in sich selbst verlegt und dadurch die Verwesung des Gliedes herbeigeführt wird, so wird wenigstens nach dem endgiltigen Verluste des Gnadenlebens auch der Charakter nicht zwar aufgelöst, aber seiner ganzen Herrlichkeit beraubt und bedingt dann in seinem Inhaber eine solche unnatürliche Zerrüttung und Verunstaltung, wie sie ohne ihn nicht eingetreten wäre.

¹ E. oben § 80, 3.

Das Myſterium des ſacramentalen Charakters hängt alſo durchaus weſentlich zuſammen mit dem Myſterium der Incarnation und der Erweiterung deſſelben im Myſterium der Kirche; er iſt es, der die Kirche wahrhaft als den myſtiſchen Leib Chriſti innerlich organiſirt; er zeigt uns erſt recht die wunderbare, übernatürliche Erhabenheit der ſacramentalen Ordnung, die uns mit dem großen Sacramente des Gottmenſchen verbindet.

Die hohe Weihe und die erhabene Stellung, welche der Charakter uns verleih't, iſt die Grundlage der übernatürlichen Bedeutung auch derjenigen Sacramente, welche keinen Charakter eindrücken. Er iſt namentlich bei dem vierten confeſſorischen, aber ſchon nicht mehr hierarchiſchen Sacramente, bei der Ehe, die Quelle, woraus ſie ihre ganze übernatürliche Weihe ſchöpft, ſowie das Band, welches ſie mit dem myſtiſchen Connubium zwiſchen Chriſtus und der Kirche verſlicht und ſie nicht nur als Bild, ſondern als organiſche Abzweigung deſſelben erſcheinen läßt. In der Ehe offenbart ferner der Charakter ganz vorzüglich ſeine Kraft und Bedeutung, indem er hier ſeine Träger als ſolche darſtellt, die in der vollſtändigſten Weiſe mit Leib und Seele Chriſto als Glieder angehören.

Wir können dieſe Ideen nicht ausführen ohne eine tiefere Erörterung des ſacramentalen Weſens der Ehe, welche ohnedies heutzutage von der größten Wichtigkeit iſt. Dieſe Erörterung ſtellen wir denn auch in den Vordergrund, um dann im Verlaufe deſſelben auf die genannten Ideen zurückzukommen.

§ 85. Das Myſterium oder die Sacramentalität der chriſtlichen Ehe.

1. Während diejenigen Sacramente, welche einen Charakter eindrücken, das Subject ſelbſt in einen neuen, übernatürlichen Stand einführen, treten zwar auch bei der Ehe die Brautleute in einen neuen Stand ein, jedoch nicht ſo, daß ihre Perſonen eine neue Weihe empfangen, ſondern in der Weiſe, daß fortan ein übernatürliches Band beide zur Verfolgung eines hohen, heiligen Zweckes aneinander knüpft. Wie dort der Empfang des Charakters die heiligmachende Gnade vermittelt, ſo muß alſo hier der Eintritt in den heiligen Bund dieſe Gnade nach ſich ziehen; damit er ſie aber nach ſich ziehe, muß dieſer Bund ſelbſt an ſich einen übernatürlichen Charakter haben, er muß den Eheleuten eine beſondere Stellung im myſtiſchen Leibe Chriſti anweiſen, vermöge welcher ihnen vom Haupte in beſonderer Weiſe die Lebenskraft zuſtrömt. Die Gnadenfruchtbarkeit der Acte, wodurch der Ehebund geſchloſſen wird, hängt alſo davon ab, daß

der Ehebund als solcher einen übernatürlichen, mystischen, sacramentalen Charakter besitzt.

Ueber diesen Punkt ist man sich vielfach nicht recht klar gewesen. Manche Theologen dachten bei der Sacramentalität der Ehe nicht an eine neue, eigenthümliche, mystische Wesenheit, welche die sacramentale Ehe auszeichne und worauf ihre Gnadenfruchtbarkeit beruhe; man glaubte, der Ehebund unter Christen oder der sacramentale Ehebund unterscheide sich von dem Ehebunde unter Ungetauften bloß dadurch, daß Christus durch eine positive, das Wesen des Bundes unberührt lassende Anordnung zur leichtern Erreichung des Zweckes besondere Gnaden mit demselben verbunden habe. Die übernatürliche Heiligkeit der Ehe läge dann bloß in der bei ihrer Schließung mitgegebenen Gnade; sie wurzelte nicht in der Ehe selbst als solcher und wäre nur eine äußere Zuthat, die nach Umständen auch wegfallen könnte; der Ehebund selbst als solcher hätte keinen übernatürlichen Charakter; die ihn schließen, die Contrahenten, vollzögen dadurch keinen sacramentalen Act, und damit wäre nicht die Eheschließung selbst innerlich und wesentlich Sacrament, sondern nur der hinzutretende Segen, den die Kirche im Namen Christi spendet.

2. Um die Sache in das rechte Licht zu stellen, müssen wir etwas weiter aussholen.

Betrachten wir die Ehe rein vom natürlichen Standpunkte aus, abgesehen von aller positiven Einrichtung Gottes, so ist sie nichts anderes als die zweckmäßige habituelle Verbindung von Mann und Weib zur Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes. Das einzige, was hier das Wesen der ehelichen Verbindung bestimmt, sind die Beschaffenheit und die Erfordernisse des Zweckes. Die Höhe des Zweckes erhebt den Vertrag, wodurch die Verbindung geschlossen wird, über alle andern Verträge; die Erfordernisse des Zweckes gestatten den Contrahenten nicht, die Bedingungen ihrer Verbindung nach Belieben festzusetzen; wollen sie einmal den Zweck, so müssen sie auch in ein solches Verhältniß zu einander treten, wie es zur Erreichung desselben nothwendig ist. Die Einheit und Unauflöslichkeit des Bandes sind dazu zwar in der Regel, aber doch nicht unumgänglich und absolut unter allen Umständen nothwendig; die absolute Feststellung derselben beruht auf dem gleich zu besprechenden positiven göttlichen Gesetze.

Dieses gibt den schon durch den Zweck in der Regel geforderten, sicher aber zur idealen Vollendung nothwendigen Bedingungen des ehelichen Bundes die göttliche Sanction, so zwar, daß die Menschen fortan keinen andern Bund eingehen können als diesen sanctionirten Bund, und

in demselben selbst dann die Einheit und Unauflöslichkeit desselben bewahren müssen, wenn durch individuelle Umstände der Zweck der Ehe dieselben nicht erheischen würde.

Schon seinem natürlichen Zwecke nach hat der Ehebund ferner auch einen religiösen Charakter; handelt es sich doch darum, neue Ebenbilder Gottes hervorzubringen, die seine Verherrlichung auf Erden fortpflanzen sollen. Daher haben alle natürlichen Bedingungen zur Erreichung dieses Zweckes und die Verbindung selbst einen heiligen Grund, und haben die darin enthaltenen Verpflichtungen wegen der directen Beziehung auf Gott einen ehrwürdigern Charakter als alle andern natürlichen oder contractlichen Verpflichtungen der Menschen gegen einander. Wenn Mann und Weib sich zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes vereinigen, dann verpflichten sie sich nicht nur gegen einander, nicht einmal allein gegen die zu erwartende *proles*, sie weihen sich auch beiderseitig Gott zu einem heiligen Dienste, zur Ausbreitung seines Reiches in der vernünftigen Creatur. Diese Weihe ist um so erhabener, als die Contrahenten dadurch mit Gott als dem Schöpfer der Seelen ihrer Kinder, der durch die Contrahenten sein Reich ausbreiten will, in engere Verbindung treten. Es liegt also bereits im Zwecke der ehelichen Verbindung, auch insofern sie bloß von den Contrahenten ausgeht, daß sowohl sie selbst als der sie hervorruhende Contract eine *res sacra* ist (im weitern, noch nicht im specifisch christlichen Sinne), und aus diesem Grunde allein, abgesehen von allem andern, ist das Wesen der Ehe unter allen Umständen der politischen und bürgerlichen Gewalt als solcher¹ entzogen.

3. Gerade wegen des religiösen und heiligen Zweckes der Ehe, und weil Gott selbst bei der Erreichung desselben sowohl als Ziel wie als Mitwirker theilhaftig ist, hat Gott die eheliche Verbindung, wie kein anderes menschliches Verhältniß, durch das positive Gesetz unter seinen Schutz genommen und demselben eine besondere Sanction ertheilt, und zwar so, daß durch diese Sanction der Ehebund in seinem innersten Wesen geheiligt, oder vielmehr die aus seinem Zwecke fließende Heiligkeit durch die Intervention von Seiten Gottes vollendet und besiegelt wird.

¹ Ich sage: als solcher; denn wenn keine eigene religiöse und kirchliche Gewalt von Gott aufgestellt wäre, würde man präsumiren können und müssen, daß auch diese Befugniß, soweit sie zur Leitung der menschlichen Gesellschaft unumgänglich nothwendig ist, auf die Träger der politischen Gewalt implicite von Gott übertragen sei.

Wie nämlich Gott bei der Erreichung des Zweckes der Ehe, bei der Zeugung der Kinder, unmittelbar interveniren muß, um die Thätigkeit der Eheleute zu ergänzen: so wollte er auch bei der auf diesen Zweck gerichteten Verbindung von Mann und Weib unmittelbar interveniren, indem er nicht bloß ihnen gestattete, sich diesem heiligen Zwecke zu weihen und ihre Widmung acceptirte, sondern auch durch seinen eigenen Willen positiv sie zu diesem Zwecke weihte und dadurch ihren Bund besiegelte. Oder sagen wir lieber: wie die Eheleute beim ehelichen Act nur als Werkzeuge Gottes den Zweck der Ehe erreichen können, so wollte Gott, daß sie bei der Schließung ihres Bundes nicht bloß aus eigener Berechtigung, sondern in seinem Namen handeln sollten.

Dadurch wurde die Bedeutung des ehelichen Contractes und des Ehebundes selbst wesentlich anders gestaltet. Das Gut, worüber in dem Contracte verfügt wird, der Leib als Zeugungsprincip, wurde Gott selbst reservirt als ein ihm gehöriges Werkzeug, als eine *res sacra*, worüber die Contrahenten nur im Namen Gottes verfügen können; wenn sie aber fortan im Namen Gottes darüber verfügten und es sich gegenseitig hingaben, konnten und mußten sie es auch im Namen Gottes in Besitz nehmen, beiderseits konnten sie nur kraft göttlicher Vollmacht handeln, und so waren es fortan nicht so sehr sie selbst, die sich miteinander verbanden, als Gott, der durch die Vermittlung ihres Willens sie aneinander band. Infolge der speciellen Abhängigkeit von Gott, worin die Eheleute nun den Contract schließen, wird der daraus entstehende Bund wesentlich, auch abgesehen von den wirklichen Erfordernissen des Zweckes, ihrer freien Verfügung entzogen; denn auch Gott ist bei der Auflösung und Erweiterung desselben theilhaftig. Er ist aber eben dazwischen getreten, um die Eheleute inniger zu verbinden, als sie sich selbst verbinden könnten, um ihre Einheit in sich zu befestigen und sie dadurch, wie oben schon gesagt wurde, zu einer untheilbaren und unauflöslichen zu machen. Es bleibt ihm natürlich unbenommen, aus besondern Gründen die Theilung und die Auflösung zuzulassen; aber der Mensch kann unter keinen Umständen eigenmächtig, ohne göttliche Vollmacht, den Bund, den er im Namen Gottes geschlossen, auflösen oder anders gestalten. Quod Deus coniunxit, homo non separet. Ebenjowenig wie die Contrahenten kann natürlich auch überhaupt eine irdische Gewalt als solche, da sie bloß über die Rechte der Menschen, nicht über die Rechte Gottes zu verfügen hat, irgend welche Jurisdiction über die Substanz der Ehe ausüben.

Diese Einrichtung und Bedeutung der Ehe ist, wie sich von selbst ergibt, wesentlich verschieden von derjenigen, in welcher die eheliche Verbindung bloß auf einem Contract beruhte, der von Mann und Weib auf Grund der in der Scheidung der Geschlechter ausgesprochenen Absicht des Schöpfers und nach den Normen eines aus der Natur der Sache leicht zu präsumirenden Gesetzes aus eigenem Rechte eingegangen wurde. Aber trotzdem, daß die Ehe in dieser neuen Gestalt ganz das Gepräge eines positiven Institutes trägt, das nicht aus dem Boden der Schöpfung herauswächst, sondern von oben herab durch einen besondern Willen Gottes in die Schöpfung eingeführt wird: erscheint dieses höhere Institut doch andererseits wieder so naturgemäß, daß man sich ohne dasselbe kaum eine würdige Regelung der Geschlechtsverbindung zwischen Mann und Weib denken kann. Es ist zunächst kaum denkbar, daß Gott das specielle Recht, welches er über den Leib des Menschen als sein Werkzeug in der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes besitzt, nicht vollkommen zur Geltung bringen, sondern den Menschen darüber, wie über ein persönliches Eigenthum, wenn auch unter den von der Natur des Zweckes geforderten Bedingungen, frei verfügen lassen sollte. Ferner scheint es die Würde des Menschen selbst zu verlangen, daß er, wie er zum Behufe der physischen Einigung zuvor eine moralische mit der Ehehälfte eingehen muß, so auch mit Gott einen Bund schließe und durch Gott und in Gott mit seiner Ehehälfte verbunden werde. Jedenfalls liegt in diesem Institute die ideale Form der geschlechtlichen Verbindung, welche die gesunde Vernunft leicht als solche erkennt und darum auch ohne Mühe als die von Gott factisch intendirte und festgesetzte annimmt. Ja so nahe liegt sie der Vernunft, daß man sie gewöhnlich mit der unmittelbar und nothwendig durch den Schöpferwillen allein schon intendirten Form verwechselt und zusammenwirft. Diese Verwechslung geschieht um so leichter, als jene auf dem positiven Gesetze beruhende ideale Form zugleich mit der Schöpfung von Anfang an durch Gott eingeführt worden und fast überall im ganzen Menschengeschlechte, selbst da, wo die meisten andern positiven Einrichtungen Gottes abhanden gekommen sind, rechtlich als die einzige bestehen geblieben ist. Aber nichtsdestoweniger glauben wir, daß sie wenigstens dem Begriffe nach von der andern, unmittelbar aus der Natur der Sache, somit aus dem reinen Naturgesetze sich ergebenden Form, als eine durch den positiven Willen Gottes eingeführte Vervollkommenung und Erhebung derselben unterschieden werden müsse.

So hatte die Ehe schon, abgesehen von einer übernatürlichen Stellung und Bestimmung der Contrahenten, aus einem doppelten Grunde einen

religiöſen, heiligen Charakter, nämlich durch ihre Beziehung auf Gott als Endziel und beſonders durch die factiſch eintretende Vermittlung Gottes bei ihrer Abſchließung. Aber dieſe Art von Heiligkeit überſchreitet nicht die Grenzen der natürlichen Heiligkeit; hier erſcheint Gott ja bloß als Urheber der Natur und als das natürliche Endziel des Menſchen, und wenn er auch poſitiv interbenirt, ſo geſchieht das eben nur zur Beſefigung der natürlichen Ordnung¹.

Gleichwohl kann man wegen dieſer Heiligkeit in den Acten, wodurch die Ehe geſchloſſen wird, eine höhere Bedeutung und in einem gewiſſen Sinne etwas Sacramentales finden, indem dadurch etwas mehr als eine einfach contractliche Verpſichtung, nämlich eine heilige, religiöſe Verbindung und Verbindlichkeit zu ſtande kommt und bezeichnet wird. Es iſt eine Sacramentalität, ähnlich derjenigen, welche dem Juramente, das ja auch in der alten kläſſiſchen Sprache *sacramentum* genannt wird, zukommt. Wie nämlich das eidliche Verſprechen nicht nur gegen den Promiſſar, ſondern auch gegen Gott und in Gott gegen den Promiſſar verbindlich macht, und der Bruch deſſelben einen ſacrilegiſchen Charakter annimmt, ſo verpſichten ſich auch die Eheleute in ihrem Contracte nicht nur gegeneinander, ſondern auch gegen Gott, und werden durch Gott aufeinander verpſichtet. Eine weitere Analogie mit den wirklichen Sacramenten beſitzt die Ehe in dem bis jetzt beſprochenen Sinne dadurch, daß bei ihr erſtens eine objective Weiße der Contraſhenten für den Dienſt Gottes ſtattfindet, womit dann zweitens der göttliche Segen verbunden iſt, der den Eheleuten drittens den Beiſtand Gottes zur Erfüllung ihrer Standespſichten garantirt. Allein das eigentlich Sacramentale im Chriſtlichen Sinne finden wir doch hier noch nicht, weil nämlich das übernatürliche Element noch abgeht.

4. Dieſes Element erhält der Contract erſt dadurch, daß die in ihm zuſammentretenden Glieder in einer übernatürlichen Stellung ſich befinden und als ſolche zu einem übernatürlichen Zwecke ſich vereinigen.

Das war zuerſt der Fall bei unſern Stammeltern im Paradiſe. Sie verbanden ſich in der Ehe miteinander als Kinder Gottes zur Fortpflanzung des übernatürlichen Reiches Gottes. Ihre Verbindung war nicht eine einfach religiöſe, ſondern eine übernatürlich heilige, ſowohl in den Gliedern, die ſie umſchloß, wie in dem Ziele, auf das ſie gerichtet war,

¹ Darum behielt die Ehe dieſe Heiligkeit auch nach der Aufhebung des Urſtandes und beſitzt ſie noch bei allen Ungetauften, Heiden und Juden.

wie endlich auch in der Sanction Gottes, der hier nicht als Befestiger der natürlichen, sondern als Gründer der übernatürlichen Ordnung intervenirte.

Es liegt sehr nahe, mit der Eingehung dieses geheimnißvollen Bundes bei unsern Stammeltern auch eine Vermehrung ihrer persönlichen Gnade verbunden zu denken; aber nicht eine objectiv durch das *opus operatum* Christi an sie herantretende, sondern nur eine Vermehrung *ex opere operantis*, auf ähnliche Weise, wie noch jetzt eine Vermehrung der Gnade beim Eintritt in den Ordensstand stattfindet. In anderer Beziehung jedoch war mit der Ehe zwischen Adam und Eva ein größerer Segen verbunden als selbst mit der christlichen; solange nämlich beide im Stande der Gnade verblieben, wohnte der Heilige Geist ihnen so sehr mit seiner übernatürlichen Fruchtbarkeit bei, daß die von ihnen gezeugten Kinder ohne weiteres nicht nur als Menschenkinder, sondern als Gotteskinder ins Dasein treten mußten. Indem sie ihren Bund untereinander schlossen, schlossen sie denselben zugleich mit dem Heiligen Geiste als dem Principe der übernatürlichen Gnade, auf daß er nicht bloß nach seiner Schöpferkraft, sondern auch durch seine göttliche Zeugungskraft mit ihnen mitwirkte; folglich wurde der Heilige Geist, wie die Quelle des übernatürlichen Segens in der Consummation der Verbindung, so auch das Pfand und Siegel in der Verbindung selbst.

In der christlichen Ehe tritt die Frucht derselben nicht mit der Gnade des Heiligen Geistes ins Dasein; es könnte daher scheinen, als ob dieselbe an sich keine so hohe, übernatürliche Würde habe, wie die paradiesische; aber eine genauere Betrachtung wird gerade das umgekehrte Verhältniß herausstellen.

Ebenso sehr, wie der Christ als solcher höher steht denn Adam im Paradiese, muß auch die eheliche Verbindung unter Christen erhabener sein als die der paradiesischen Menschen.

In der Taufe ist der Christ durch den ihm verliehenen Charakter Christi in den mystischen Leib des Gottmenschen aufgenommen und gehört demselben mit Leib und Seele an. Wenn er sich nun ehelich mit einer Getauften verbindet, dann treten nicht zwei bloße Menschen, nicht einmal zwei einfach begnadigte Menschen, sondern zwei geweihte Glieder des Leibes Christi zusammen, um sich der Erweiterung dieses Leibes zu widmen. Wo ihre Verbindung überhaupt eine rechtmäßige ist, kann sie keinen andern innern Zweck haben als den, die zu erwartenden Kinder für Christus, dem die Eheleute selbst angehören, zu zeugen, sowie auch andererseits die von ihnen in dieser Verbindung gezeugten Kinder von selbst dazu bestimmt sind, ebenfalls dem Leibe Christi anzugehören und an dem göttlichen Leben desselben theilzunehmen. Bei der Schließung der Ehe selbst kön-

nen daher die Contrahenten nur handeln im Namen des göttlichen Hauptes, dem ſie ſelbſt angehören, und für welches ſie als ſeine Glieder wirken; ſie können namentlich über ihren Leib als Zeugungsprincip, da er nicht mehr ihr Fleiſch, ſondern Fleiſch Chriſti iſt, nur mit der Bewilligung und im Sinne Chriſti verfügen¹. Sie können ſich untereinander nur auf Grund ihrer Einheit mit Chriſtus vereinigen; ihre beiderſeitige Einheit mit dem göttlichen Haupte wird daher auch in die Verbindung, welche ſie untereinander ſchließen, hineingetragen, um ſie zu verklären und zu befeſtigen.

Auf allen Punkten wird ſomit das eheliche Verhältniß unter Chriſten zu einem übernatürlich heiligen gemacht: durch den übernatürlichen Charakter der Eheleute ſelbſt, durch den übernatürlichen Zweck und den durch die erhabenſte Dazwiſchenkunſt Gottes, zu dem die Eheleute hier im innigſten Verhältniſſe ſtehen; und dieſe Heiligkeit iſt hier in demſelben Maße größer und erhabener als bei der paradiſiſchen Ehe, in welchem ein Glied Chriſti über einen einfach begnadigten Menſchen, die Ausbreitung des myſtiſchen Leibes des Gottmenſchen über der des einfachen Gnadenreiches, die Vereinigung des Sohnes Gottes mit uns in der Incarnation über der einfachen Einwohnung des Heiligen Geiſtes ſteht.

5. Dieſes eigenthümlich erhabene Weſen der Chriſtlichen Ehe wird gewöhnlich dadurch erklärt, daß man in Beziehung auf die Worte des Apoſtels Eph. 5 ſie als Sacrament der Vereinigung Chriſti mit der Kirche bezeichnet. Tiefer und herrlicher kann man es in der That nicht ausſprechen, aber man muß dann auch den ganzen Sinn des Wortes verſtehen.

„Dieſes Geheimniß iſt groß,“ ſagt der Apoſtel; „ich ſage aber, in Chriſtus und ſeiner Kirche.“ Er redet davon, daß der Mann ſein Weib lieben müſſe als ſein eigenes Fleiſch und Bein, wie Chriſtus die Kirche als ſein Fleiſch und Bein geliebt habe. Deſhalb verlaſſe der Mann ſelbſt

¹ Dieſer Punkt ſcheint uns von der größten Wichtigkeit für die tiefere Auffaſſung der Chriſtlichen Ehe, theoretiſch ſowohl als praktiſch; in letzterer Beziehung namentlich, um ſelbſt mit Rückſicht auf den materiellen Gegenſtand des Ehevertrages jedes Recht der weltlichen Gewalt und jede leichtſinnige oder leiſenſchaftliche Willkür der Nupturienten auszuschließen. Wir beziehen uns dabei auf den Apoſtel 1 Kor. 6, 15—20: „Wiſſet ihr nicht, daß eure Weiber Glieder Chriſti ſind — daß eure Glieder Tempel des Heiligen Geiſtes ſind, und daß ihr nicht euer eigen ſeid?“ Der Apoſtel ſchließt daraus zunächſt, welch ein großes Verbrechen es ſei, den Chriſtus gehörenden Leib durch willkürlichen, geſetzloſen Gebrauch ihm zu rauben und an eine feile Dirne hinzugeben.

Vater und Mutter, aus deren Fleisch und Bein er hervorgegangen ist, um seinem Weibe anzuhängen und im Fleische eins mit ihm zu werden, wie Adam das schon im Paradiese ausgesprochen. Und dann fügt er hinzu: „Dieses Geheimniß“, diese Verbindung und Einheit des Mannes mit dem Weibe, „ist groß; ich sage aber, in Christus und der Kirche“, d. h. in seiner Beziehung zu Christus und seiner Kirche, was auch durch das griechische εἰς Χριστὸν καὶ ἐκκλησίαν ausgedrückt wird.

Der Sinn, in welchem die Ehe ein so großes Mysterium sein soll, hängt offenbar davon ab, wie man die Beziehung derselben zu Christus und der Kirche bestimmt. Dieselbe kann als eine bloß symbolische und als eine reale aufgefaßt werden. Im erstern Falle würde der Apostel die Ehe nach ihrem natürlichen Wesen hinstellen als Symbol der zwischen Christus und der Kirche stattfindenden übernatürlichen Einheit; die Ehe selbst wäre dann nicht geheimnißvoll, sie wäre nur das Bild, worin uns ein außer ihr liegendes Mysterium, die Einheit Christi mit der Kirche, veranschaulicht werden sollte; sie wäre also auch nicht so sehr Mysterium als vielmehr Sacrament eines Mysteriums, und zwar gehaltloses Sacrament¹. Ein solches ist in der That die Ehe zwischen Nichtchristen; ein solches war die Ehe also auch überall vor Christus, selbst bei dem auserwählten Volke, obgleich sie hier nicht bloß als Symbol betrachtet werden konnte, sondern zugleich als prophetischer Typus der Vereinigung Christi mit der Kirche von Gott aufgestellt und dadurch in eine nähere Beziehung zu derselben gebracht war. Sogar die paradiesische Ehe war nicht mehr als ein vollendetes Vorbild dieses Mysteriums, obgleich sie schon in sich selbst einen geheimnißvollen Charakter besaß; denn diesen schöpfte sie entweder gar nicht aus ihrer Beziehung zu Christus und seiner Kirche, oder wenigstens nicht in der Weise wie die christliche Ehe.

Letztere hingegen steht in realer Beziehung zum Mysterium der Einheit Christi mit der Kirche; sie wurzelt in demselben, ist organisch mit demselben verschlungen und participirt daher auch an dem Wesen und dem geheimnißvollen Charakter desselben. Sie ist nicht einfach Symbol dieses Mysteriums oder außerhalb desselben stehendes Vorbild, sondern ein aus der Vereinigung Christi mit der Kirche herauswachsendes, von ihr getragenes und durchdrungenes Nachbild desselben, indem sie nicht nur jenes Mysterium versinnbildet, sondern es wirklich in sich darstellt und dadurch darstellt, daß es in ihr sich thätig und wirksam erweist.

¹ S. Seite 495.

Und gerade so will der Apostel sie betrachtet wissen. Er will ja nicht aus der Natur der Ehe überhaupt die Verbindung Christi mit der Kirche veranschaulichen, sondern umgekehrt aus der Verbindung Christi mit der Kirche als dem Ideale und der Wurzel will er das Wesen und die Pflichten des christlichen Ehebundes ableiten. Diese Ableitung könnte zwar in etwa auch stattfinden, wenn kein innerer Zusammenhang zwischen beiden Verhältnissen, sondern eine bloße Analogie vorläge. Aber dann würde der ganzen schwungvollen Rede des Apostels ihr Mark entzogen; am allerwenigsten würde man begreifen, wie er am Schlusse so feierlich sagen könnte: „dieses Geheimniß ist groß“; denn durch bloße Vergleichung mit einem Mysterium wird doch die Ehe nur in sehr künstlichem Sinne zu einem Mysterium und noch viel weniger zu einem großen Mysterium. Das wird sie nur, wenn das große Mysterium Christi in großartiger Weise in ihr lebt, wirkt und sich offenbart.

Die christlichen Eheleute sind durch die Taufe nach den Worten des Apostels Glieder am Leibe Christi, von seinem Fleisch und Wein. Sie sind schon in die geheimnißvolle Verbindung Christi mit seiner Kirche aufgenommen; als Glieder der Braut Christi sind sie selbst mit Christus vermählt; so gilt also auch von ihnen das Mysterium der Einheit zwischen Christus und der Kirche. Wenn sie sich miteinander verbinden, können sie daher dies rechtmäßigerweise nur zu demselben Zwecke thun, welchen Christus in seiner Verbindung mit der Kirche verfolgt, um nämlich den mystischen Leib Christi weiter auszubreiten. Wie nur im Geiste der Vereinigung Christi mit der Kirche, so können sie ferner nur im Namen Christi und der Kirche handeln, da ihre Leiber Christus und seiner Kirche angehören, und folglich das Verfügungsrecht über dieselben an erster Stelle nicht den irdischen Brautleuten, sondern dem himmlischen Connubium zusteht. Ihre Verbindung hat daher die Verbindung Christi mit seiner Kirche zur Voraussetzung und schließt sich an dieselbe an, um mit ihr zu einem übernatürlichen Zwecke mitzuwirken. Mitwirken sollen sie aber eben als Glieder am Leibe Christi in seiner Kirche und darum als Organe des Ganzen, und so müssen sie sich auch als Organe des Leibes Christi, als Organe des durch die Vereinigung Christi mit der Kirche hergestellten Ganzen miteinander verbinden. So wird ihr Bund ein organisches Glied in dem Bunde zwischen Christus und seiner Kirche, ein Glied, das von diesem mystischen Bunde umschlossen, durchdrungen und getragen wird, das an dem übernatürlichen Charakter des Ganzen participirt und in seinem innersten Wesen dasselbe reflectirt.

Am treffendsten wird die Stellung der christlichen Ehe im Bunde Christi mit der Kirche bezeichnet, wenn man sie als eine Abzweigung oder Ausgliederung desselben darstellt. Darin liegt nämlich ausgedrückt, daß die Eheleute, selbst auf dem Grunde der Vermählung Christi mit der Kirche stehend, in ihrer Vermählung den Bund Christi mit der Kirche nach einer besondern Seite hin zu einem bestimmten Zwecke erweitern, ihn in einer besondern Form reproduciren und eben dadurch ihm zur Erreichung seines Zweckes ein neues Organ zu Gebote stellen; daß also ihre Verbindung untereinander in ihrer beiderseitigen Verbindung mit Christus wurzelt, aus derselben hervorstößt und, wie der Zweig am Baume, zu gleicher Zeit eine Erweiterung oder Fortsetzung, ein Abbild und ein Organ derselben ist.

6. Diese übernatürliche Einheit der Eheleute als Glieder und Organe des Leibes Christi ist darum auch das große Mysterium der christlichen Ehe in ihrem innersten Wesen. Weil aber in diesem ihrem Wesen zugleich das noch höhere Mysterium der Ehe zwischen Christus und der Kirche ausgeprägt wird, so ist sie auch zugleich Sacrament dieses Mysteriums, und da sie eben aus dem letztern, als dessen Abbild und Organ, ihr eigenes höheres Wesen schöpft, so läßt sich auch sagen, daß in jener Sacramentalität ihr mystisches Wesen liege. Nur muß man dann den Begriff des Sacramentes in vollem Sinne nehmen, so nämlich, daß das Sacrament nicht als bloßes Symbol des Mysteriums, sondern als innerlich von demselben durchdrungen und verklärt, ja mit demselben verwachsen, gleichsam in demselben aufgehend gedacht wird.

So aufgefaßt, stellt uns die sacramentale Beziehung der christlichen Ehe auf den Bund Christi mit der Kirche ihre ganze ausgezeichnete Erhabenheit dar, kraft deren sie selbst über die paradiesische Ehe hinausragt, nämlich durch die höhere Würde der concurrirenden Glieder, durch das höhere Ziel und die realere Beziehung zu dem Connubium des Gottmenschen mit der Kirche. Dieser höhere Rang wird auch dadurch nicht beeinträchtigt, daß bei der christlichen Ehe nicht, wie bei der paradiesischen, die Leibesfrucht sogleich im Besitze der Gnade ins Dasein tritt. Denn wenn die christliche Ehe auch nicht unmittelbar durch sich selbst, ihrer Leibesfrucht die Gnade vermittelt, so vermittelt sie dieselbe doch in einem gewissen Sinne als Glied des Organismus, dem sie angehört, indem sie ihre Leibesfrucht mit der Bestimmung gebiert, daß die in ihr selbst lebende Verbindung Christi mit der Kirche ihre himmlische Fruchtbarkeit durch die Wiedergeburt an derselben offenbare. An sich wäre sie ohne Zweifel weit mehr befähigt,

die Gnade zu übermitteln, als die paradiesiſche Ehe; in der letztern war ja die Gnade nur ganz pectr mit der Natur verbunden, in jener aber ſteht die aus einem zum Leibe des Gottmenschen gehörigen Fleiſche entſpringende Frucht ſchon von Natur in naher Beziehung zum Gottmenschen und ſeiner Gnade; ja man könnte ſagen, dieſe Frucht ſei hervorgegangen aus dem Connubium des Gottmenschen mit ſeiner Kirche, inſofern die Eheleute nur als Organe des Gottmenschen ſich zur Erzeugung derſelben verbinden. Wenn nichtsdeſtoweniger die Kinder der chriſtlichen Eheleute nicht in der Gnade geboren werden, ſo kommt das daher, weil der Gottmensch jedes einzelne ſeiner Glieder beſonders consecriren, weil er ſeine übernatürliche Fruchtbarkeit in der Kirche mit der natürlichen nicht vermischen und nicht im Fleiſche, ſondern im jungfräulichen Schoße der Kirche die Wiedergeburt der Fleiſchesfrucht vollziehen will.

Je weniger aber der chriſtliche Ehebund ſeine ſacramentale Kraft in der Uebermittlung der Gnade an die Leibesfrucht bewährt, deſto mehr muß er dieſelbe an ſeinen Gliedern offenbaren. Die paradiesiſchen Menſchen konnten, wie geſagt, durch die Eheſchließung als gottgeſälliges Werk ſich Gnade erwerben, nicht aber konnte ihnen dabei *ex opere operato* die Gnade zufließen. Die chriſtlichen Brautleute hingegen treten durch die Schließung ihres Bundes in eine engere Verbindung mit dem Gottmenschen als dem gnadenreichen Bräutigam der Kirche; ſie werden dadurch von ihm ſelbſt als thätige Organe an ſeinem myſtiſchen Leibe aufgenommen und geweiht, und ſo muß ihnen auch kraft ihrer neuen Stellung aus der Quelle des Hauptes neue Gnade zufließen, zunächſt eine Vermehrung der heiligmachenden Gnade, dann aber auch ein Recht auf alle wirklichen Gnaden, deren ſie in ihrer neuen Stellung zur Erfüllung ihrer erhabenen Pflichten bedürfen.

Dieſe Gnaden fließen den Eheleuten zu nicht *ex opere operantis*, ſondern *ex opere operato*; denn die Eheleute gewinnen dieſelben in der Eheſchließung dadurch, daß ſie als Organe, als Miniſter Chriſti und ſeiner Kirche handeln, indem ſie in ihrer Verbindung untereinander ſich an die Verbindung Chriſti mit der Kirche anſchließen und dieſe letztere in ihrem Bunde reproduciren und completiren. Aus allen dieſen Gründen muß das Connubium Chriſti mit der Kirche, auf welchem die ganze objectiv Gnadenmittheilung beruht, *ipso facto* ſeine Gnadenkraft in dem ehelichen Bunde unter Chriſten als ſeiner Abzweigung bewähren¹.

¹ Darin, daß die contrahirenden Eheleute im Namen Chriſti und der Kirche handeln und in der Kirche ein Amt übernehmen, liegt ein weſentlicher Unterſchied

Diese Gnadenfruchtbarkeit der Christlichen Ehe *ex opere operato* bildet ihre Sacramentalität im engeren Sinne. Diese gründet sich aber auf ihr inneres, mystisches Wesen, auf die Sacramentalität des Ehebundes als solchen, insofern er das Abbild und das Organ des Connubiums Christi mit der Kirche ist und muß daher auch aus der letztern bestimmt und erklärt werden¹.

Das ist es, was wir uns von Anfang zu beweisen vorgenommen; ziehen wir nun aus dem Gesagten noch eine wichtige Folgerung.

7. Es ist grundfalsch, wenn man glaubt, die Gnade des Ehesacramentes werde herbeigeführt durch eine von der Schließung des Ehebündnisses verschiedene Segnung desselben. Es ist das ebenso falsch, als wenn man sagen wollte, die mit der Priesterweihe verbundene Gnade werde nicht durch den Act der Weihe, sondern durch eine besondere Segnung hervorgebracht. Der eheliche Bund unter Christen ist, wofern er anders ein rechtmäßiger ist, wesentlich unter allen Umständen auch ein durchaus heiliger, mystischer Bund, in dem sich die Brautleute im Namen Christi zur Ausbreitung seines mystischen Leibes verbinden. Sie werden dadurch zwar nicht vermittelt eines neuen Charakters, sondern auf Grund des Taufcharakters zu einem heiligen Amte geweiht, und damit ist auch nach Entfernung der etwaigen Hindernisse die Weihgnade gegeben.

Nur dann könnte also der Segen des Priesters die Form des Sacramentes und der Priester der Minister sein, wenn seine positive Mitwirkung zur Schließung eines gültigen Ehebundes erforderlich wäre. Das ist an sich nicht undenkbar: denn da die Brautleute nur im Namen Gottes zu einer wahren Ehe zusammentreten können, da ihr Bund nicht auf rein

ihrer Function von den religiösen Gesäbden. Durch letztere wird zwar das Glied der Kirche noch unmittelbarer und inniger mit Christus vermählt, und bringt darum auch das Verhältniß der Kirche zu Christus in sich vollkommener zum Ausdruck, als es in der Ehe geschieht. Nichtsdestoweniger sind die religiösen Gesäbde kein sacramentaler Act; sie sind eine subjective, persönliche Widmung, welche die Gnade nur *ex opere operantis* nach sich zieht. Die mit dem feierlichen Gesäbde verbundene, objective Weihe kann ebenfalls hieran nichts ändern, da sie nur die Wirkung eines Actes der kirchlichen Jurisdiction ist.

¹ Aus dem Gesagten ergibt sich, ob und wie man aus Eph. 5 beweisen könne, daß die Ehe eines der sieben Sacramente ist. Wenn die Gnadenkraft der Ehe daselbst auch nicht förmlich ausgesprochen ist, so werden doch die Gründe, weshalb sie diese Gnadenkraft hat und haben muß, als zu ihrem Mysterium gehörig angeführt, und eine theologische Exegese der Stelle gibt folglich einen Beweis für die Gnadenkraft *ex visceribus causae*, einen Beweis, der uns noch mehr befriedigen muß, als wenn uns der Nachweis geliefert würde, der Apostel habe das Wort *sacramentum* (μυστήριον) gerade in dem uns geläufigen Sinne gebraucht.

contractlicher Verpflichtung, sondern zugleich auf der hinzutretenden göttlichen Sanction beruht, so wäre es offenbar möglich und in gewisser Beziehung vielleicht sogar congruent, daß diese göttliche Sanction durch einen Stellvertreter Gottes sichtbar ausgesprochen, und an diesen Ausspruch die Gültigkeit der Ehe selbst gebunden würde. In diesem Falle würde dann die Bestätigung (nicht der bloße Segen) des Priesters das Complement des Vertrages und damit auch die Form des Sacramentes ausmachen.

Tactisch hat aber weder Christus noch die Kirche von einem sanctionirenden oder segnenden Acte des Priesters die Gültigkeit des Ehebündnisses abhängig gemacht; zu allen Zeiten hat die Kirche solche ohne Mitwirkung des Priesters geschlossene Ehen, wenn nichts anderes im Wege stand, als gültig und damit als sacramentalisch anerkannt. Bei diesen Ehen wird also auch das Sacrament einfach durch die Schließung des Vertrages zwischen den Brautleuten vollzogen. Wenn nun die Brautleute, wo sie den Priester zuziehen, nicht weniger vermögen als sonst, wenn es für dieses Sacrament nicht zwei wesentlich verschiedene Formen geben soll, so kann die Ratification oder der Segen des Priesters niemals die Form, der Priester niemals Spender des Sacramentes sein.

Demnach sind es die Brautleute selbst, welche, als Glieder Christi in seinem und der Kirche Namen handelnd, vermittelt ihrer Consenserklärung den sacramentalen Ehebund schließen und dadurch die an den Bund geknüpfte Gnade gewinnen. Der eheliche Vertrag selbst ist das äußere Zeichen, das *sacramentum tantum*, wodurch zunächst der Ehebund als das *sacramentum simul et res*, dann aber auch endlich die *res tantum*, die Gnade, bezeichnet und bewirkt wird¹.

Wie der Ehebund selbst, so ist daher auch die Schließung desselben ein wesentlich heiliger Act, während er im Falle, wo er bloß als *materia sacramenti* figurirte, an sich profan sein könnte, wie bei der Taufe das Wasser und selbst die Aufgießung des Wassers profan sein

¹ Manche nehmen Anstoß daran, daß die Contraheenten selbst die *ministri* des Ehesacramentes sein sollen, weil bei allen übrigen Sacramenten wenigstens der ordentliche Spender der Priester sei. In der That kann man nicht eigentlich sagen, daß die Eheleute die Spender (*collatores*) dieses Sacramentes seien. Denn wie die erste *res sacramenti*, der Ehebund, hier nicht conferirt, sondern bloß conficirt wird, so kann man auch nicht sagen, daß die Eheleute sich wechselseitig die an den Bund geknüpfte Gnade übertragen. Im Gegentheil, durch die Schließung des Bundes ziehen sie auch die daran geknüpfte Gnade auf sich herab. Man kann sie also nicht eigentlich Spender des Sacramentes, sondern höchstens Vollzieher desselben und Vermittler (nicht Uebermittler) der Gnade nennen.

kann¹. Die letztere Auffassung löst die Heiligkeit vom Wesen der Ehe ab, indem sie dieselbe von außen hinzutreten läßt. Während sie die Würde des Sacramentes durch die Abhängigkeit desselben von priesterlicher Mitwirkung zu heben und die Ehe selbst äußerlich in nähere Beziehung zur Kirche zu bringen glaubt, entkleidet sie dieselbe factisch ihrer wesentlichen Würde und zerreißt ihre wesentliche Beziehung zur Kirche. Die wesentliche Würde wird der Ehe nur dann gewahrt, wenn der Contract selbst das Sacrament ist; nur so stehen auch die Ehe und der Contract in einer innern, naturnothwendigen, lebendigen Beziehung zur Kirche. Als durch und durch sacramentaler Act steht der Ehevertrag unter der Aufsicht, der Jurisdiction, der Verwaltung der Kirche² und muß, damit seine Würde gewahrt werde, an heiliger Stätte unter Bethheiligung des kirchlichen Priestertums so vollzogen werden, daß seine innere Heiligkeit, seine innere Beziehung zu Christus und der Kirche auch äußerlich zu Tage trete. Nicht damit er heilig werde, sondern weil er heilig ist, wird die Mitwirkung des Priestertums erfordert; sonst wäre die ohne Grund mit Umgehung der kirchlichen Segnung geschehende Eheschließung bloß

¹ Eine gewisse Heiligkeit freilich, wie wir sie früher auseinandergelegt, könnten der Act und der dadurch geschlossene Bund immer noch aus sich und in sich haben, aber nicht die specifisch christliche, die von Christus verliehene sacramentale Heiligkeit und Kraft; beide wären ja in der genannten Voraussetzung erst der zu heiligende Gegenstand.

² Alle diejenigen, welche die Substanz der Ehe, die Feststellung der trennenden Hindernisse u. s. w. der Jurisdiction der Kirche ganz oder theilweise entzogen, behaupteten zu dem Zwecke, der Ehevertrag sei nicht selbst das Sacrament, sondern höchstens nur *materia proxima* des Sacramentes, etwa wie bei der Buße die Acte des Pönitenten oder bei der Taufe die Aufgießung des Wassers, oder gar der Ehebund sei nur die *materia remota*, der durch das Sacrament zu heiligende Gegenstand. Andererseits berufen sich die Päpste, besonders Pius IX., bei der Vertheidigung der ausschließlich kirchlichen Gewalt über die Ehe gerade darauf, daß die Ehe an sich das Sacrament sei. In der That, wenn der Vertrag oder der Bund bloß *materia sacramenti* wäre, so würde man aus der Gewalt der Kirche über die Sacramente nur ableiten können, sie habe das Recht, zu bestimmen, welchen Vertrag oder welchen Bund sie als *materia sacramenti* anerkennen und durch das Sacrament heiligen wolle. Jedenfalls hält es schwer, von diesem Standpunkte aus das ausschließliche Recht der Kirche auf die Ehe unanfechtbar zu vertheidigen. Freilich könnte man sich noch darauf berufen, daß die Ehe überhaupt schon ein religiöses Verhältniß sei, welches, wie wir oben selbst sagten, auch außerhalb des Christenthums der Jurisdiction des Staates als solchen entzogen bleiben müsse: *quod Deus coniunxit, homo non separet*. Aber eben dieser allgemeine religiöse Charakter specifircirt sich bei der christlichen Ehe zum sacramentalen, und wenn der letztere nicht mehr als wesentlich anerkannt wird, läßt sich auch nicht mehr mit Erfolg auf den erstern recurriren.

eine Unterlaſſungsfünde, während ſie in der That einen ſacrilegiſchen Charakter hat¹.

Es iſt gewiß nicht ohne Bedeutung, daß die Heiligung der Ehe durch den Prieſter eben von derjenigen Seite am meiſten geltend gemacht worden iſt, auf welcher man alles aufbot, um das übernatürliche Moment in der Kirche aus dem Gebiete des ſocialen Lebens auszuschneiden. Nachdem vorher nur einzelne Theologen jene Theorie vertheidigt hatten, haben der Gallicanismus, Joſephinismus und Janſenismus ſich ihrer mit auffallendem Eifer bemächtigt, und da man unter dem Scheine des Heiligen kämpfte, ließen manche gutgeſinnte gelehrte Theologen ſich hinüberziehen, ohne zu ahnen, daß ſie damit den Feinden der Kirche die ſtärkſte Waffe in die Hand gaben.

Auf wunderbare Weiſe iſt die chriſtliche Ehe mit dem übernatürlichen Weſen der Kirche verwachſen; beide zugleich kann man nicht tiefer verlegen, als wenn man ſie auseinander reißt. Die Ehe verliert dadurch ihren hohen myſtiſchen Charakter in ſeiner Wurzel, die Kirche eine ihrer ſchönſten Blüthen, in der ſie ihre übernatürliche, alles durchdringende und verklärende Kraft ſo herrlich offenbart. Nirgendwo greift das myſtiſche Leben der Kirche tiefer in die natürlichen Verhältniſſe ein als hier, wo ſie das erſte aller Verhältniſſe, dasjenige, auf dem die Exiſtenz und Fortpflanzung der menſchlichen Natur baſirt, in ihren Schoß aufnimmt, um es durch und durch ſich eigen zu machen und in ſich ſelbſt zu verklären, wo ſie als die Braut des Sohnes, der als Haupt des Geſchlechtes daselbe in Beſitz genommen hat, auch die natürliche Zeugungskraft des Geſchlechtes ſich dienſtbar macht und den legitimen Gebrauch derſelben excluſiv für ihre himmliſchen Zwecke in Anſpruch nimmt. Nirgendwo tritt es glänzender zu Tage, daß die ganze Natur bis in ihre tiefſte Wurzel hinein an der erhabenen Weiße des Gottmenſchen, der ſie an ſich gezogen, participirt, und daß Chriſtus der Eckſtein geworden iſt, auf den Gott ihren Beſtand und ihre Entwicklung gegründet.

¹ Heutzutage kann es nicht mehr bezweifelt werden, daß die Ehe unter Chriſten durch dieſelben Gründe ſacramental wird, durch welche ſie überhaupt gültig iſt. Denn Pius IX. hat es wiederholt feierlich erklärt, daß das Sacrament bei der Ehe nicht acceſſoriſch ſei, oder ſich von derſelben trennen laſſe, oder im prieſterlichen Segen allein beruhe, und hat es als Lehre der katholiſchen Kirche bezeichnet, daß das Sacrament ſo zum Weſen der chriſtlichen Ehe gehöre, daß die eheliche Verbindung unter Chriſten nicht legitim ſein könne als nur in der ſacramentaliſchen Ehe. Vgl. den Syllabus prop. 66 und 73, beſ. die Litt. ad Reg. Sard. d. d. 19. Sept. 1852.

Achtes Hauptstück.

Das Mysterium der christlichen Rechtfertigung.

Secundum suam misericordiam salvos nos fecit (Deus) per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde per Iesum Christum Salvatorem nostrum, ut haeredes simus secundum spem vitae aeternae (Tit. 3, 5—7).

§ 86. Das Wesen der christlichen Rechtfertigung als Wiederherstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit.

1. Frucht und Ziel der Incarnation und der ganzen Erlösungsanstalt, der Kirche und ihrer Sacramente, für das erlöste Menschengeschlecht ist unmittelbar die Rechtfertigung, mittelbar die Einführung der Menschen in die ihnen verheißene ewige Herrlichkeit.

Die einer so wunderbaren Pflanzung entsprechende Frucht muß natürlich ebenfalls in sich selbst ein erhabenes Mysterium sein. Wir haben das schon theilweise gesehen, als wir die Bedeutung der Incarnation und der Kirche betrachteten; wir fanden dieselbe hauptsächlich darin, daß beide Mysterien den Keim einer übernatürlichen Verbindung der Menschen mit Gott und damit einer übernatürlichen Heiligung und Verklärung derselben durch den Geist Gottes in sich enthalten. Aus der Wunderkraft des Keimes können wir auf die Größe der Frucht schließen, wie wir auch umgekehrt in der Größe der Frucht erst recht den ganzen Reichthum des Keimes erkennen werden.

Zunächst befassen wir uns nun mit der christlichen Rechtfertigung. Wir begreifen darunter alles, was sich auf die Erwerbung resp. Vermehrung der christlichen Gerechtigkeit bezieht und dazu beiträgt, den Menschen für die Erlangung resp. Vermehrung der jenseitigen Verklärung würdig zu machen. Es wird sich zwar zeigen, daß der eigentliche Kern des Mysteriums besser durch den Namen der Heiligung und der Wiedergeburt aus Gott hervorgehoben wird als durch den der Rechtfertigung.

Nichtsdestoweniger müssen wir den letztern beibehalten, weil er erstens durch den kirchlichen Sprachgebrauch consecrirt ist und weil zweitens die eigenthümliche Beziehung, in welcher hier die Heiligung und die Wiedergeburt aus Gott zu betrachten sind, die Beziehung nämlich auf die Aufhebung des Standes der Sünde, in ihm unmittelbar hervorgehoben wird.

Der geheimnißvolle Charakter der christlichen Rechtfertigung muß sich vor allem in ihrem Producte, in der christlichen Gerechtigkeit, zeigen. Danach bestimmt sich dann der geheimnißvolle Charakter des Processes, wodurch sie zu Stande kommt, und der in demselben mitwirkenden Ursachen.

Versteht man unter „gerecht werden“ nichts anderes als die Annahme einer gerechten, d. h. dem Gesetze Gottes entsprechenden Gesinnung nebst obligater Verzeihung der früher gegen Gott begangenen Ungerechtigkeit, so bietet uns das an sich wenig oder gar nichts Geheimnißvolles dar. Das alles kann bei einem Menschen gedacht werden, der zu Gott in gar keiner übernatürlichen Beziehung steht, also beim natürlichen Menschen, der, durch die Sünde aus seiner ordnungsmäßigen Stellung zu Gott verdrängt, nachher durch reuevolle Wiederaufnahme seiner gottgefälligen Gesinnung und durch nachsichtiges Entgegenkommen Gottes wieder in jene Stellung zurückkehrt. Die Rechtfertigung ist hier nur die Heilung einer im natürlichen Menschen eingetretenen Anomalie, die Wiedererhebung des Menschen von seinem Falle auf seine natürliche Höhe; die dadurch hervorgebrachte Gerechtigkeit ist und bleibt in ihrem Wesen etwas Natürliches, wenn auch eine übernatürliche Einwirkung Gottes dabei nicht ausgeschlossen ist. Von einer Erhebung des Menschen über seine Natur hinaus findet sich hier keine Spur; also fehlt auch der Kern des übernatürlichen Mysteriums.

Die Rationalisten mögen in einem solchen Prozesse die christliche Rechtfertigung wiederfinden und die letztere auf denselben reduciren; aber ein katholischer Theologe kann das nicht, ohne das Mysterium seines Glaubens der fadeften Zerklärung preiszugeben. Er muß die christliche Rechtfertigung als ein wesentlich übernatürliches, geheimnißvolles Werk auffassen, wenn er nicht den ganzen geheimnißvollen Organismus des Christenthums durchbrechen will. In der Beziehung der Rechtfertigung auf die andern übernatürlichen Mysterien muß er die wissenschaftliche Nothwendigkeit und damit auch die Möglichkeit erkennen, ihren übernatürlichen geheimnißvollen Charakter festzuhalten und zu verstehen.

Zuerst erkennt er in der christlichen Rechtfertigung die Wiederherstellung derjenigen Gerechtigkeit, welche Adam vor der

Sünde beseßen und durch die Sünde verloren hat. Diese Gerechtigkeit aber war eine übernatürliche, durch den Heiligen Geist im Herzen Adams ausgegossene; es war die Gerechtigkeit der Heiligkeit, ein Ausfluß und Abglanz der göttlichen Heiligkeit; es war mit Rücksicht auf ihren Ursprung eine göttliche, nicht eine bloß menschliche oder creatürliche Gerechtigkeit. Diese Gerechtigkeit soll uns nun in der christlichen Rechtfertigung wiedergegeben werden, nachdem sie bis in ihre letzte Wurzel verloren gegangen war. Folglich muß die Rechtfertigung ein ebenso großes Werk sein wie die Eingießung der paradiesischen Gerechtigkeit; sie muß, wie diese, den Menschen in eine übernatürliche Stellung zu Gott versetzen, ihn in die rechte Verfassung bringen zur Erreichung seines übernatürlichen Zieles und ihn zu dem Leben befähigen, das er als Adoptivkind Gottes führen soll. Das kann aber nicht geschehen, wenn der Mensch nicht zugleich über seine Natur erhoben und in den Stand der Kindschaft Gottes versetzt, wenn er also nicht auf unaussprechliche Weise im Heiligen Geiste aus dem Schoße Gottes wiedergeboren und der göttlichen Natur wieder so theilhaft wird, wie es der erste Mensch gewesen ist. Kurz, als Wiederherstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit bringt uns die christliche Rechtfertigung nicht eine bloß natürliche, menschliche, sondern die übernatürliche Gerechtigkeit der Kinder Gottes zurück nebst allen den erhabenen Vorzügen, welche entweder darin vorausgesetzt werden oder im Gefolge derselben stehen.

Ferner muß die christliche Rechtfertigung auch im Gegensatze zum Mysterium der Sünde betrachtet werden. Auch die durch sie aufzuhebende Sünde kommt hier nicht einfach nach ihrer natürlichen Seite als Störung der Naturordnung in Betracht, sondern nach dem geheimnißvollen Charakter, den die Sünde im Gegensatze zur übernatürlichen Ordnung der Gnade, insbesondere der Urgnade, besitzt. Der Stand der Sünde ist hier nicht bloß irgendwelche Verkehrtheit des Willens, sondern eine gänzliche Abkehr und Lostrennung des Menschen von Gott als seinem übernatürlichen Ziele, welcher von seiten Gottes nicht bloß ein einfaches Mißfallen — Ungnade im moralischen Sinn —, sondern eine Verstoßung aus dem Stande der Kinder Gottes, eine Veraubung des übernatürlichen Gnadenkleides entspricht. Um das zerrissene übernatürliche Band mit Gott wieder anzuknüpfen, genügt keine bloße Aenderung der Willensrichtung von seiten des Menschen; Gott selbst muß den Menschen wieder zu sich erheben und durch den Heiligen Geist die kindliche Liebe zu sich im Herzen desselben ausgießen, damit er so wieder mit ihm als seinem Vater verbunden werde. Ebenjowenig ist es, um den Sünder aus der Ungnade Gottes zu befreien,

ausreichend, daß Gott die sündhafte That mit Rücksicht auf die Reue des Sünders mit dem Mantel der Vergessenheit bedeckte und die Schuld einfach nachlasse; um eben die Schuld vollkommen zu vergeben, muß Gott dem Menschen diejenige Huld und Gnade wieder zuwenden, die er ihm vor der Sünde geschenkt hatte, muß ihn also wieder als Kind in seinen Schoß hinaufziehen, ihn zu neuem göttlichem Leben wiedergebären und ihn mit dem Kleide seiner Kinder, dem Abglanze seiner eigenen Natur und Herrlichkeit, wieder bekleiden. Nur so kann die Rechtfertigung die Sünde nach ihrem concreten Wesen, ihrem geheimnißvollen Charakter ganz und vollständig aufheben; aber darum muß auch sie selbst, die Vernichterin eines so geheimnißvollen Uebels, als ein übernatürliches Mysterium erscheinen. Das Mysterium der Sünde ruft also ebenso, wie das der Ungererechtigkeit, die Rechtfertigung als ein drittes Mysterium herbei, wodurch das erste zerstört, das zweite wieder hergestellt wird.

2. Wollen wir uns aber von dem Mysterium der christlichen Rechtfertigung, die wesentlich eine *iustificatio impii* ist, einen möglichst adäquaten Begriff machen, so müssen wir auf das Verhältniß, in dem sie zur Sünde steht, noch näher eingehen.

Die Sünde, welche durch die Rechtfertigung aufgehoben werden soll, ist nicht die actuelle Sünde als solche; denn diese kann in keiner Weise, auch nicht durch die so großen Wunder, welche Gott in der Gnadenordnung entfaltet, wieder ungeschehen gemacht werden. Was aufgehoben werden soll, ist die habituelle Sünde, die Nachwirkung der actuellen.

In dieser unterscheiden wir aber die Schuld und die Verkehrtheit: die Schuld, welche sich der Sünder durch die Beleidigung Gottes zugezogen, und die Verkehrtheit, in welcher der sündhafte Act abgeprägt ist und bleibt. Beide müssen getilgt werden, wenn der sündhafte Zustand aufhören soll: die Schuld durch Nachlassung von Seiten Gottes, die Verkehrtheit durch Wiederherstellung der rechten Richtung auf Gott und der Verbindung mit Gott, welche hier in dem habitus der caritas und der übrigen von ihr belebten und getragenen übernatürlichen Tugenden besteht.

Die Rechtfertigung des Sünders enthält somit wesentlich zwei Momente, ein negatives, die Nachlassung der Schuld, und ein positives, die Herstellung der übernatürlichen Verbindung mit Gott; und diesen entspricht im Producte des Processes die Freiheit von der Schuld und der Besitz der heiligmachenden Gnade.

Das erstere Moment ist dem Gerechtfertigten mehr äußerlich — es ist ja eben die Auslöschung der Sünde in der Erinnerung und Anrechnung

Gottes —, das zweite aber ist ihm durchaus innerlich, nämlich die Erneuerung, Heiligung und Verklärung seines Seins und Lebens. Oder wenn wir auch die Schuld als etwas am Schuldner selbst Haftendes betrachten, so ist sie doch nur ein rein moralisches Verhältniß zu Gott, nämlich die Verpflichtung, die Gott zugefügte Beleidigung wieder auszugleichen; ihre Nachlassung ist somit nichts anderes als die Tilgung der Verpflichtung. Die Eingießung der übernatürlichen Gerechtigkeit hingegen bringt im Sünder nicht nur ein anderes moralisches Verhältniß zu Gott, sondern eine neue reale Beschaffenheit hervor, welche seiner Seele nicht nur moralisch, sondern physisch inhärrt.

Es könnte nun scheinen, als wenn das eigentliche Mysterium der Rechtfertigung sich auf das letztere Moment beschränkte. In der That gibt es sich hier zunächst in seiner ganzen Größe kund. Denn diese Erneuerung ist ein wahres Wunder, noch größer als die Auferweckung eines Todten zum Leben; der Mensch wird nicht nur von einer krankhaften Störung seines Lebens geheilt, sondern empfängt den Keim eines neuen, göttlichen Lebens zurück, das gänzlich in ihm erstorben war; er wird umgestaltet in allen seinen höhern Kräften bis auf den tiefsten Grund seines Wesens, umgeschaffen in ein neues Sein, in welchem er Gott und Gott ihm in unaussprechlicher Weise nahetritt.

Einem solchen Wunder gegenüber erscheint die Nachlassung der Schuld, für sich betrachtet, als ein sehr leicht begreifliches, des Geheimnißvollen wenig in sich tragendes Werk, um so mehr, da sie auch außer der übernatürlichen Ordnung der Dinge vorkommen kann.

Gleichwohl nimmt auch sie in der christlichen Rechtfertigung einen geheimnißvollen Charakter an: zunächst deshalb, weil die aufzuhebende Schuld selbst auf einem Eingriffe in die Gnadenordnung beruht und insofern einen mystischen Charakter hat; sodann weil die Nachlassung derselben ebenfalls auf einem übernatürlichen Grunde ruht, nämlich auf dem unendlichen Werthe der Genugthuungen Christi, durch welche die Schuld bezahlt und abgetragen wird. Aber auch abgesehen davon, ist bei der christlichen Rechtfertigung die Nachlassung der Schuld eben gar nicht von der innern Erneuerung zu trennen; sie ist durch und durch damit verwachsen, bildet mit ihr wesentlich ein Ganzes und participirt dadurch auch an ihrem geheimnißvollen Charakter.

Erstens nämlich läuft auf dem übernatürlichen Gebiete die Nachlassung der Schuld, wenn sie eine vollkommene sein soll, eben auf die wunderbare innere Erneuerung durch die *gratia* und die *caritas* hinaus und schließt

in derſelben ab, wie ſchon oben bemerkt wurde; denn die Nachlaſſung iſt hier nur dann vollkommen, wenn alles, was durch die Schuld verwirkt wurde, wieder zurüdgegeben wird.

Andererſeits aber iſt die innere Erneuerung durch Gnade und Liebe auch wiederum der Grund, weshalb die Schuld nicht bloß äußerlich nachgelaffen, ſondern innerlich aus der Seele des Sünders ausgeſchloſſen wird.

Die erſtere Art des Zusammenhanges zwiſchen der Nachlaſſung der Schuld und der innern Erneuerung oder Umwandlung iſt leicht einzufehen und daher auch allgemein zugeſtanden; die zweite hingegen wird gewöhnlich wenig berückſichtigt, obwohl gerade ſie uns erſt recht in das innerſte Weſen der Rechtfertigung hineinführt.

Unter allen Umſtänden iſt ohne eine gewiſſe innere Erneuerung und Umwandlung des Sünders die Nachlaſſung der Schuld nicht denkbar; denn ſolange der Menſch ſelbſt ſeinen ſündhaften Willen beibehält oder den gehabten nicht retractirt, kann er von dem gerechten und heiligen Gott nicht als unſchuldig betrachtet werden. Die Lehre der alten Proteſtanten von der Nichtanrechnung der annoch vorhandenen Sünde war ſchlechterdings ein Unding, wennſchon man ſie für ein Wunder ausgab. Läßt man aber eine innere Erneuerung, wenigſtens durch die Annahme einer neuen gerechten Willensrichtung zu, ſo verſchwindet der Unſinn; eine gewiſſe Nachlaſſung der Schuld iſt dann möglich, aber noch immer nicht die mit der chriſtlichen Rechtfertigung verbundene.

Solange nämlich die Umänderung des Willens, wie es vom natürlichen Standpunkte aus nicht anders geſchehen kann, nur als eine actuelle und bloß moralisch habituelle gedacht und die ganze innere Erneuerung auf die alſo beſtimmte Umänderung beſchränkt wird, ſo lange ſteht die Nachlaſſung der Schuld zur innern Erneuerung noch immer nur in einem rein äußerlichen Verhältniſſe und iſt daher auch in ſich ſelbſt etwas dem Menſchen ganz und gar Außerliches, weil nicht formell in der innern Erneuerung mit einbegriffen. Die Bekehrung des Sünders zu Gott involvirt alſobann auch nicht weſentlich, daß Gott die begangene Schuld ihm nachſehe. Bajus hatte das begriffen, übertrug es aber zu Unrecht auch ſogar auf die chriſtliche Rechtfertigung und kam dadurch auf den Gedanken, daß auch die übernatürliche Liebe im Menſchen mit dem reatus der Todſünde zuſammen beſtehen könne ¹.

¹ Prop. 70 damn.: Homo exiſtens in peccato mortali ſive in reatu aeternae damnationis poteſt habere veram caritatem: et caritas etiam perfecta poteſt conſiſtere cum reatu aeternae damnationis. Cfr. etiam prop. 81 et 82. Auf

Nach katholischer Lehre besteht aber die innere Erneuerung nicht bloß in einer Umwendung des Willens, d. h. in einer Aenderung seiner Richtung, sondern in einer Umwandlung desselben durch die Eingießung der theologischen Tugenden, insbesondere der Liebe, welche als Princip eines neuen übernatürlichen Lebens den Willen in eine ganz neue Sphäre versetzen; und diese Umwandlung des Willens ist wesentlich verbunden mit der innern Erhebung unseres ganzen Wesens durch die Gnade der Kindschaft und die Theilnahme an der göttlichen Natur. Eine solche Erneuerung des Menschen schließt die Nachlassung der Schuld wesentlich und formell in sich ein und gibt dadurch derselben einen innern Grund und Rückhalt, den sie außer dieser Verbindung niemals haben kann.

Solange wir uns nämlich bloß als Geschöpfe, als Knechte Gottes, denken, können wir wegen der Schuld, die wir auf uns geladen haben, selbst dann, wenn wir sie bereuen, doch noch Gegenstand des Zornes und Abscheues vor Gott sein; wenigstens ist es kein innerer Widerspruch, die Sünde bereuen und noch wegen derselben gehaßt werden; um so weniger, als Gott immer berechtigt ist, eine adäquate Genugthuung zu fordern, welche das Geschöpf niemals zu leisten vermag.

Wenn wir aber nicht bloß durch unsere eigene Thätigkeit uns Gott wieder zuwenden, sondern durch eine wunderbare Wiedergeburt aus dem Verhältnisse der Knechtschaft heraus in den Schoß Gottes hineintreten, wenn wir also Kinder Gottes werden, dann hören wir dadurch eo ipso auch auf, Gegenstand des Zornes und des Abscheues vor Gott zu sein. Unter uns Menschen kann allerdings ein Kind, ohne aufzuhören Kind zu sein, zu seinem Vater in einem traurigen Mißverhältnisse stehen und Gegenstand seines Zornes sein. Bei der Kindschaft Gottes ist das aber unmöglich; denn die Kinder Gottes participiren als solche an der göttlichen Heiligkeit ihres Vaters, an seiner eigenen Natur; wie sie deshalb ihren

dem natürlichen Standpunkt zieht die Bekehrung von seiten des Sünders, also die Erweckung eines Actes der natürlichen Liebe zu Gott, nicht nothwendig die Verzeihung der Schuld von seiten Gottes nach sich. Bajus behauptet dieses irrthümlicherweise auch sogar von dem Act der übernatürlichen Liebe, der *caritas*. Dieser Irrthum beruhte, soviel wir wissen, darauf, daß Bajus meinte, der *actus caritatis* könne gesegnet werden ohne den *habitus infusus caritatis* und also auch ohne die *gratia sanctificans* (sfr. propp. 15. 42). Da dieses aber nach kirchlicher Lehre nicht möglich ist, und da ferner die *gratia sanctificans* als *gratia adoptionis* (der Kindschaft) nothwendig die Verzeihung der Schuld von seiten Gottes involvirt, so kann auch der *actus caritatis supernaturalis* nicht *cum reatu aeternae damnationis* zusammen bestehen.

Vater nicht ſchwer beleidigen können, ohne ipſo facto aus dem kindlichen Verhältniſſe zu ihm herauszutreten, ſo müſſen ſie auch eben dadurch, daß ſie in daſſelbe eintreten, Gott ſo wohlgeſällig werden, daß er ſie nicht mehr als ſeine Feinde, als Gegenſtände ſeines Zornes betrachten kann. Das Licht der Gnade kann wegen ſeiner göttlichen Art ebenſowenig die Finſterniß der Sünde beſtehen laſſen, wie es ſelbſt beim Eintritt der Sünde fortbeſtehen mag; vor und in dieſem Lichte verſchwinden die in der Schuld fortbauernenden Schatten der begangenen Sünden, welche die Seele vor den Augen Gottes beſleckt und mißfällig erſcheinen ließen¹. Die Gnade verbindet die Creatur ſo innig mit Gott, daß dieſelbe in der Gnade nicht noch zugleich durch die Scheidewand der Schuld von Gott getrennt ſein kann. Wie ſie die unendliche Kluft, die zwiſchen dem bloßen Geſchöpfe und der göttlichen Natur liegt, ausfüllt, ſo gleicht ſie auch die noch größere Spaltung aus, die durch die Schuld hervorgerufen worden; wie ſie den Menſchen aus einem Knechte zum Kinde Gottes macht, ſo macht ſie ihn eben dadurch auch aus einem Feinde zum Freunde Gottes, da Gott mit ſeinen Kindern, ſolange ſie das bleiben, nur in einem freundiſchaftlichen Verhältniſſe ſtehen kann. Sie heißt daher zugleich *gratia sanctificans*, heiligmachende Gnade, weil ſie in der vollkommenſten Weiſe alle ſündhafte Verlehrtheit excluſt, und *gratia gratum faciens*, wohlgeſällig machende Gnade, weil ſie die Creatur vor Gott in einer Weiſe wohlgeſällig macht, daß er ſie nur als ſein Kind und ſeine Freundin behandeln kann.

So iſt die Nachlaſſung der Schuld bei der chriſtlichen Rechtfertigung involvirt in der durch die Gnade hervorgerufenen Erneuerung und Umgeſtaltung des Menſchen. Wie die Gnade ſelbſt keine bloße Gunſt oder Huld Gottes gegen den Menſchen, ſondern eine dieſer Gunſt und Huld entſprechende Qualität des Menſchen, ſo iſt auch die in jener Huld und Gunſt enthaltene Verzeihung der Schuld kein bloß äußeres Verhältniß, ſondern beruht auf jener übernatürlichen innern und realen Qualität, welche wir die heiligmachende Gnade nennen: ſo zwar, daß Gott hier nicht bloß einfach, weil er es ſo will, von der Sündenschuld abſieht, ſondern eben deſhalb von ihr abſieht, weil er in einem durch ſeine Gnade ſo innig mit ihm verbundenen Menſchen ſie nicht mehr gelten laſſen kann.

Man könnte vielleicht ſagen, die Nachlaſſung der Schuld ſei nicht eine Wirkung der eingegoffenen Gnade, ſondern eine Vorbedingung derſelben;

¹ Catech. Rom. de Bapt. n. 41: *Gratia . . . est divina qualitas menti inherens et quasi splendor quidam et lux, quae omnes animarum nostrarum maculas delet.*

die Gnade könne ja nur insofern in den Menschen eintreten, als die Schuld aus demselben entweiche, und daher müsse die Vernichtung der Schuld dem Eintritt der Gnade vorhergehen, sie sei also eine eigene, von der Gnade verschiedene, selbstständige Wirkung Gottes.

Daß die Gnade nur insofern im Menschen Platz greifen kann, als die Schuld aus demselben entfernt wird, geben wir gerne zu. Aber daraus folgt nicht, daß die Vernichtung der Schuld nicht durch die Gnade geschehe. Im Gegentheil, die Schuld entweicht eben vor der in die Seele eindringenden Gnade wie die Finsterniß vor dem Lichte. Die Gnade selbst treibt sie vor sich hinaus und macht sich durch die Vernichtung derselben Platz in der Seele, auf ähnliche Weise, wie das in einen feuchten Körper eintretende Feuer eben dadurch, daß es ihn entzündet, auch die Feuchtigkeit verzehrt, die seiner Aufnahme im Wege stand.

Dieses Bild ist aus der Heiligen Schrift selbst entlehnt. Der Prophet Malachias stellt den rechtfertigenden Gottmenschen dar unter dem Bilde eines das Silber schmelzenden und reinigenden Feuers, wie er die Söhne Levis reinigt und sie wie Gold und Silber läutert, damit sie ihm Opfer in Gerechtigkeit darbringen¹. Ebenso geschieht nach dem Worte des Täuflers die innere Abwaschung durch die Feuertaufe des Heiligen Geistes. Eben dadurch, daß der Heilige Geist in der Gnade die Seele mit seinem göttlichen Feuer ergreift, scheidet er die ihr anhaftenden Schladen aus. Und wie er bei seiner Eingießung in der Gnade als ein belebender Hauch und als Leben sprudelndes Wasser in die Seele eintritt, so vercheucht auch dieser selbe Hauch die Lasten der Schulden und wäscht dieses selbe Wasser die Seele rein von allem Schmutze der Sünde. Diese Bilder haben zwar auch zugleich den Sinn, daß die verkehrte Beschaffenheit des Willens, die Wurzel der Schuld, durch das Feuer des Heiligen Geistes ausgeschieden wird, allerdings mehr durch dessen bewegenden Einfluß in der zukommenden actuellen Gnade als durch die diese Ausscheidung schon voraussetzende habituelle Gnade; daher beweisen sie auch gegen die Protestanten, daß die Nachlassung der Schuld keine bloße Zudeckung des noch fort-dauernden sündhaften Willens ist; aber überdies machen sie klar, daß auch der bereits vorübergegangene sündhafte Wille nicht einmal seinen Schatten auf der Seele zurücklassen kann, daß also die Sünde in jeder Beziehung nicht bloß zugedeckt, sondern aus dem tiefsten Grunde der Seele gleichsam ausgekocht und in derselben vernichtet wird. Wenn also der Heilige Geist

¹ Mal. 3, 2—3.

als das Princip der Sündenvergebung dargestellt wird, so haben wir dabei nicht bloß an seinen Einfluß auf die Belehrung des Sünders zu denken, noch auch ihn bloß als den Repräsentanten der göttlichen Barmherzigkeit zu betrachten, um derentwillen Gott unsere Schuld nachläßt: wir müssen vielmehr seine Eingießung in der habituellen Gnade als den eigentlichen und innersten Grund der Aufhebung der Sündenschuld ansehen.

Es bleibt also dabei, daß bei der christlichen Rechtfertigung auch die Nachlassung der Schuld durch die Eingießung der übernatürlichen Gnade geschieht, und zwar auf eine so geheimnißvolle Weise, wie sie die Vernunft aus sich weder ahnen noch begreifen kann. In der Gnade, wodurch sie geschieht, erscheint auch die Nachlassung der Schuld als ein übernatürliches Mysterium, wie umgekehrt die Gnade ihre geheimnißvolle Größe gerade darin offenbart, daß sie die Schuld aus dem Subjecte nothwendig und unvermeidlich vertreibt.

3. Wie die Nachlassung der Schuld in ihrem geheimnißvollen Wesen nicht verstanden werden kann, ohne daß wir auf die dem Gerechtfertigten eingegossene Gnade der Kindschaft zurückgehen und sie in dieser wurzeln lassen: so kann andererseits auch die positive Seite der Rechtfertigung und ihrer Wirkung, die positive Verbindung mit Gott nicht in ihrem geheimnißvollen Wesen verstanden werden ohne ihre Beziehung auf die Gnade der Kindschaft.

Wir haben schon gesagt, daß diese Gerechtigkeit in unserem Falle eine übernatürliche sein müsse, nämlich eine den Kräften der Seele eingegossene Tüchtigkeit und Neigung, wodurch dieselben das übernatürliche Ziel des Menschen verfolgen und für dasselbe wirken können. Aber diese Gerechtigkeit muß hier eben deshalb übernatürlich sein, weil sie nicht die Gerechtigkeit des bloßen Menschen, sondern die der Kinder Gottes sein soll. Sie wird also auch dem Menschen nur insofern und nur dadurch verliehen, daß er zur Kindschaft Gottes erhoben wird und mit der Gnade der Kindschaft auch die kindliche Liebe zu Gott und die übrigen göttlichen Lebenskräfte erhält, wie sie dem Kinde Gottes zukommen. Von dieser selben Gnade der Kindschaft wird jene Gerechtigkeit auch ferner getragen und vollendet: denn die übernatürlichen Tugenden machen uns Gott nicht bloß wohlgefällig durch den innern Gehalt der Acte, die aus ihrer Kraft hervorgehen, sondern auch zugleich dadurch, daß diese Acte eben Acte eines Adoptivkindes Gottes sind, welches in ihnen sein kindliches Verhältniß zu Gott bethätigt; und ebenso beruht ihre verdienstliche Kraft für die ewige Herrlichkeit nicht bloß darauf, daß sie derselben übernatürlichen

Ordnung angehören wie diese, sondern zugleich darauf, daß sie eben einer Person angehören, die als Kind Gottes die geborne Erbin jener Herrlichkeit geworden ist.

Nur dadurch also kann man den innern Gehalt und den ganzen Werth der positiven Seite der Rechtfertigung vollkommen verstehen, daß man ihr die Gnade der Kindschaft als Wurzel und Trägerin zu Grunde legt. Eben durch die Gnade der Kindschaft als Participation der göttlichen Natur und Heiligkeit wird auch die in ihr wurzelnde Gerechtigkeit als eine Gerechtigkeit göttlicher Heiligkeit erkannt.

4. Hieraus folgt also, daß in der Gnade der Kindschaft beide Momente der Rechtfertigung, die Nachlassung der Schuld und die Verbindung mit dem übernatürlichen Ziele, wurzeln und von ihr getragen werden. Die Gnade der Kindschaft schließt zu gleicher Zeit die Schuld von uns aus und gießt die Kindes- oder Freundesliebe zu Gott uns ein.

Daher konnte sich das Concil von Trient bei der Erklärung des eigentlichen Wesens der Rechtfertigung damit begnügen, daß es sagte: sie sei „eine Uebertragung aus dem Zustande, in welchem der Mensch als Sohn des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Gnade und der Adoptivkindschaft Gottes“¹.

Mit diesen Worten hat es gerade das ausgesprochen, was der christlichen Rechtfertigung ihren übernatürlichen geheimnißvollen Charakter verleiht; an diese Worte muß man sich halten, wenn man die ganze Erhabenheit derselben erfassen will. Hätten alle Theologen das gethan, so würde der Begriff derselben vielfach nicht so sehr verflacht und verwirrt worden sein.

Manche machten es aber umgekehrt: anstatt von der Idee der Adoptivkindschaft Gottes auszugehen und danach den Begriff der in derselben enthaltenen Gerechtigkeit zu bestimmen, betrachteten sie vielmehr die Kindschaft Gottes als das aus der Gerechtigkeit des Menschen, d. h. aus seiner mit Freiheit von der Schuld verbundenen rechten Stimmung und Aufgelegtheit für das Rechtthun, entspringende Verhältniß zu Gott. Dadurch entzogen sie sich die Möglichkeit, diese Gerechtigkeit als eine übernatürliche zu bestimmen, und die Kindschaft Gottes selbst konnte nur auf eine ganz vage, wenn nicht geradezu rationalistische Weise gedacht werden.

Folgen wir dagegen dem Concil von Trient und halten wir mit ihm daran fest, daß die Rechtfertigung in ihrem Grunde die Versetzung in den

¹ Sess. VI, c. 4.

Stand der Kinder Gottes ist, so tritt sie in ihrer ganzen Größe vor unsere Augen. Die Gnade der Kindschaft ist nicht formell die zu erzielende Gerechtigkeit, nämlich die Freiheit von der Schuld und die Aufgelegenheit für das Rechtthandeln; aber sie ist die Wurzel derselben, und zwar die Wurzel einer besonders erhabenen Gerechtigkeit, einer übernatürlichen göttlichen Heiligkeit, wie sie den Kindern Gottes kraft ihrer Wiedergeburt zukommt. Die Gnade der Kindschaft enthält virtuell die übernatürliche Gerechtigkeit, sowohl als Freiheit von der Schuld, wie als Verbindung mit Gott durch die caritas. Daher ist auch die Wiedergeburt, wodurch wir in die Kindschaft Gottes eingehen, der Grundproceß bei der Rechtfertigung. Gerade durch die Wiedergeburt zu Kindern Gottes werden wir frei von der Schuld und mit Gott wieder in kindlicher Liebe verbunden; in ihr haben also die beiden Momente der Gerechtigkeit ihren gemeinschaftlichen Grund und ihre innere Einheit; aus ihr schöpfen sie zugleich ihren übernatürlichen Charakter.

Der volle und erschöpfende Begriff des Mysteriums der christlichen Rechtfertigung wäre somit nach dem Concil von Trient folgender: Die Versetzung des Menschen in die Gnade der Kindschaft Gottes, womit die Freiheit von der Schuld und die Lebensverbindung mit Gott gegeben ist, oder: die Versetzung in den Stand der Kindschaft Gottes und der ihr entsprechenden göttlichen Gerechtigkeit oder Heiligkeit.

§ 87. Unterschied der christlichen Gerechtigkeit von der ursprünglichen. Der Höhepunkt ihrer mystischen Erhabenheit.

1. Nach dem, was wir früher über die Bedeutung der Incarnation und deren Beziehungen zur Gnade gesagt haben, müssen wir, um das specifisch christliche Wesen der Rechtfertigung vollständig zu beleuchten, noch hinzufügen, daß wir in derselben nicht durch eine bloße Wiedergeburt, sondern zugleich durch Eingliederung in den Gottmenschen gerechtfertigt werden. Durch die Rechtfertigung werden wir eben lebendige Glieder am Leibe Christi, von welchem die rechtfertigende Gnade uns zufließt. Als lebendige Glieder Christi haben wir aber eine höhere Würde und Gottgefälligkeit, als wir durch die Gnade allein besäßen würden und als Adam vor der Sünde besessen hat. Die persönliche Würde und Heiligkeit des Gottmenschen strahlt auf uns zurück, namentlich dann, wenn er in uns durch die Gnade zu leben beginnt; von ihr getragen, muß die Gnade noch weit mehr die Schuld von uns ausschließen, uns

noch weit mehr Gott wohlgefällig machen und noch fester mit ihm verbinden, als sie es aus sich vermag.

Weil nämlich Gott seinen eingebornen Sohn mit uns lebendig verbunden sieht, kann er unsere Schuld ebensowenig ferner ansehen, als er seinen Sohn durch dieselbe von sich getrennt sehen kann; weil ferner der eingeborne Sohn Gottes selbst in uns als seinen Gliedern lebt, deshalb sind wir nicht nur im Stande, irgendwie der unendlichen Herrlichkeit Gottes gerecht zu werden, sondern wir können ihr vollkommen, soweit dies überhaupt möglich ist, gerecht werden, indem wir in Verbindung mit Christus ihr eine der Größe Gottes entsprechende Verherrlichung darbringen. Unsere Gerechtigkeit wird in der Verbindung mit Christus zu einer in gewissem Sinne absoluten Gerechtigkeit.

Das ist der Gipfel des Mysteriums der christlichen Rechtfertigung und zugleich der Punkt, wo sie als der zeitweilige Abschluß des durch die Incarnation begründeten Organismus in der Menschheit erscheint.

Aus Furcht, sich dem Irrthum der Protestanten zu nähern und die Innerlichkeit der christlichen Gerechtigkeit abzuschwächen, haben manche Theologen diese Ueberschattung der Glieder durch die Gerechtigkeit des Hauptes für verfänglich gehalten.

Verfänglich wäre sie allerdings und würde das ganze Mysterium der Rechtfertigung, anstatt es zu krönen, von Grund aus umstoßen, wenn dabei die Rechtfertigung durch innere Erneuerung und Wiedergeburt abgeschlossen würde; selbst dann wäre sie noch verfänglich, wenn man glaubte, die innere Wiedergeburt in der Gnade reiche nicht hin, um den Menschen wahrhaft gerecht zu machen, d. h. die Schuld von ihm auszuscheiden und ihn zu einem wahrhaft heiligen Leben zu befähigen. In beiden Fällen würde man sich sogar in vollkommenen Widerspruch mit dem Concil von Trient setzen.

In unserer Erklärung wird aber keines von beiden behauptet; wir setzen vielmehr gerade das Gegentheil von beidem voraus. Wir behaupten ja, daß eine innere Erneuerung des Menschen vor sich gehe, und daß diese hinreiche, den Menschen wahrhaft, und zwar auf übernatürliche Weise, gerecht zu machen; nur fügen wir hinzu, daß eben diese innere Gerechtigkeit, um nicht nur irgendwie, sondern absolut vollkommen zu erscheinen, nicht nur als ein Abbild der persönlichen Gerechtigkeit Christi, sondern in realer Verbindung mit derselben betrachtet werden müsse, und so durch dieselbe completirt und gekrönt werde. Auf ähnliche Weise wird unsere innere Gerechtigkeit durch die persönliche Gerechtigkeit Christi, unseres Hauptes,

gekrönt und vollendet, wie die innere Heiligkeit und Gerechtigkeit der Menſchheit Chriſti durch die Heiligkeit und Würde der mit ihr vereinigten göttlichen Perſon. Ebenſowenig wie wir die ideale Gerechtigkeit Chriſti ohne eine lebendige Ausprägung und Abbildung deſſelben in unſerer Seele uns verbunden denken können, ebenſowenig dürfen wir auch dieſe Abbildung, dieſe Ausprägung aus der Verbindung mit ihrem Ideale herausgeriſſen denken, zumal dieſe Verbindung auf der organiſchen Einheit des gerechtfertigten Menſchen mit dem unendlich gerechten Haupte beruht¹.

2. Durch dieſe organiſche Verbindung mit dem Gottmenſchen treten wir auch in eine engere Verbindung mit der ſubſtantiellen perſönlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit des vom Sohne Gottes ausgehenden Heiligen Geiſtes, der auf eine ganz beſondere Weiſe in der Gnade, die er uns mittheilt, wohnt, ſie durchdringt und durchbunſtet.

Der Heilige Geiſt wohnt in uns auch abgeſehen von unſerer Verbindung mit dem Gottmenſchen ſubſtancial in der an ſeinem Feuer entzündeten Gluth der Heiligkeit; wie ein Siegel drückt er durch ſeine innerſte Gegenwart und durch den unmittelbarſten Contact unſerer Seele das Bild ſeiner eigenen Heiligkeit ein. Aber das iſt eine Gegenwart, wie ſie das Weſen der übernatürlichen Heiligkeit überhaupt in uns erfordert und mit ſich bringt.

Als wir von der Sendung des Heiligen Geiſtes in der Gnade redeten², haben wir überdies geſehen, daß wir ſchon vermittelt der Gnade allein nicht bloß heilig werden durch die in ihr liegende Beſchaffenheit der Heiligkeit, ſondern auch als Tempel des mit der Gnade in uns einkehrenden Heiligen Geiſtes. Aber ſolange unſere Verbindung mit dem Heiligen Geiſte bloß auf der Gnade allein beruht, kann ſie der in der Gnade enthaltenen Heiligkeit nicht eigentlich einen neuen Werth hinzufügen, ſondern nur deren ganzen Gehalt enthüllen.

Wenn aber die Gnade uns gegeben wird, um uns zu lebendigen Gliedern am Leibe Chriſti zu machen, wenn ſomit der Heilige Geiſt mit dem Sohne Gottes, von dem er ausgeht, in den Leib des menſchlichen Geſchlechtes eintritt und fortan als Geiſt des Hauptes auch in ſeiner Perſon dem ganzen myſtiſchen Leibe auf beſondere Weiſe angeeignet wird, dann gehört uns nicht bloß die Heiligkeit an, die er als ſeine Wirkung uns ge-

¹ Vgl. Suarez (De gratia l. 12, c. 19, n. 17 ſqq.), der aus dieſer Lehre auch einen höhern Werth der Verdienſte in dem gerechtfertigten Chriſten ableitet. Siehe auch oben § 84, 1 ff. das über das Verhältniß des ſacramentalen Charakters zur Gnade Geſagte: denn der Charakter iſt es eben, der uns mit Chriſtus als Glieder verbindet. ² S. § 28.

schenkt hat, sondern auch diejenige, welche er in sich selbst besitzt, und zwar auf einen Titel hin, welcher mit der Gnade an und für sich nicht gegeben ist; die letztere Art der Heiligkeit tritt als Complement der erstern auf und theilt ihr eine unendliche Würde mit.

Dadurch wird es in gewissem Sinne wahr, daß wir gerecht sind nicht bloß durch die Gerechtigkeit, die von Gott in uns hervorgebracht wird, sondern auch durch diejenige, wodurch Gott selbst gerecht ist. Man kann das kühn behaupten, ohne darum gegen das Concil von Trient zu verstoßen. Denn das Concil hat offenbar nur den Irrthum der Protestanten verwerfen wollen, welche, die dem Menschen als Beschaffenheit innewohnende Gerechtigkeit ausschließend, bloß eine todte, gleichsam mechanische Verbindung mit Christus und dem Heiligen Geiste als das Wesen unserer Gerechtigkeit hinstellten. Wir aber verlangen eine lebendige, wirksame Verbindung des Heiligen Geistes mit uns, die uns eine heilige Beschaffenheit mittheilt, und eben diese heilige Beschaffenheit betrachten wir als die Basis, welcher dann durch die persönliche Beziehung des Heiligen Geistes zu uns das Siegel der höchsten Würde aufgedrückt wird¹.

Das Mysterium der christlichen Rechtfertigung in ihrem eigenthümlichen Wesen und ihrer vollen Erhabenheit wird also nur dann ganz verstanden, wenn man als ihren Terminus nicht bloß schlechtweg eine übernatürliche Gerechtigkeit, die der Adoptivkinder Gottes, betrachtet, sondern einen Mitbesitz der persönlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi, des menschengewordenen natürlichen Sohnes Gottes, und des von ihm ausgehenden Geistes mit in dieselbe hineinzieht. Die christliche Gerechtigkeit ist eine solche nicht bloß durch eine äußere Benennung von ihrem Ursprunge aus Christus und ihrer Vermittlung durch Christus, sondern als die Gerechtigkeit eines Gliedes Christi, das von seinem Haupte durch innere Umwandlung einen Ausfluß seiner Heiligkeit empfängt, und zugleich von der eigenen, persönlichen, göttlichen Heiligkeit seines Hauptes und des ihm angehörigen Heiligen Geistes überschattet wird.

3. So aufgefaßt, erscheint die christliche Rechtfertigung als die lebendige Einführung der Incarnation in die Menschheit so unbegreiflich groß

¹ Wir reden hier nicht einmal so kühn wie Thomassin (*De incarn.* l. 6, c. 7 sqq.) und Bessius (*De perf. div.* l. 12, c. 11), und glauben die Ausführungen beider auf den eigentlichen Kern zurückgeführt zu haben. Petavius fährt (*De Trin.* l. 8, c. 7) sehr schön aus, daß die eigentliche hypostatische Einwohnung erst im Neuen Testamente eingetreten sei, indem der Sohn Gottes in der Incarnation den Heiligen Geist herabgebracht habe.

und wunderbar, daß ihre Wirkung ſelbſt die übernatürliche Gerechtigkeit Adams, geſchweige denn alle, auch die höchſte, natürliche Gerechtigkeit unendlich weit hinter ſich zurückläßt und in den Schatten ſtellt.

Freilich wird bei der Chriſtlichen Rechtfertigung nicht die ganze *iustitia originalis* auch nach ihrem niedern materialen Theile uns zurückgegeben; die volle Ordnung und Harmonie aller unſerer Seelenvermögen wird dadurch nicht hergeſtellt; namentlich wird die unordentliche Begierlichkeit nicht ganz unterdrückt und gebändigt. So fehlt in uns ein Theil der Ordnung und Harmonie, die zur Gerechtigkeit Adams gehörte, es fehlt die Integrität der Natur, durch welche die Gnade urſprünglich ſo innig mit der Leſtern verflochten geweſen und ſich ſo mächtig in ihr erwieſen hatte. Aber es wäre thöricht, daraus zu ſchließen, daß Adam im Grunde gerechter und Gott wohlgefälliger geweſen ſei, als wir es werden, oder daß in ihm die Gnade tiefer gewurzelt und mächtiger gewirkt habe als in uns.

Das eigentliche Weſen der übernatürlichen Gerechtigkeit beſteht ja in der Gnade und der Liebe. Durch ſie werden wir Gott wohlgefällig und auf unſer übernatürliches Ziel gerichtet. Die Gaben der Integrität haben dabei nur eine untergeordnete Bedeutung. Die Integrität gab der heiligmachenden Gnade keinen höhern Werth, ſie empfing vielmehr von dieſer ihre eigene höhere Bedeutung. Dagegen gibt die Verbindung mit dem gottmenſchlichen Haupte und ſeinem Geiſte unſerer Gnade eine höhere Würde und Bedeutung.

Es iſt allerdings nicht zu läugnen, daß die Gnade urſprünglich durch die Integrität tiefer in die Natur eingeſenkt, feſter mit ihr verbunden und mehr zum Eigenthum derſelben geworden, als es ohne dieſelbe der Fall geweſen wäre. Aber die Aufnahme unſerer Natur in den Leib des Gottmenſchen macht trotz des Mangels der Integrität die Verbindung der Gnade mit unſerer Natur doch noch weit inniger. Die Integrität war am Ende doch immer bloß eine Diſpoſition für die Gnade, welche dieſelbe nicht wurzelt in ſich ſchloß, ſondern ihr bloß Aufnahme bereitete, und dieſe Diſpoſition war überdies in ihrer Exiſtenz ſelbſt von dem Fortbeſtande der Gnade abhängig; ſie ging mit der Gnade unter und konnte daher für eine Rückkehr der Gnade keinen Anknüpfungspunkt bilden. Ganz anders die namentlich mit dem ſacramentaliſchen Charakter beſiegelte Verbindung der Chriſten mit dem Gottmenſchen. Sie diſponirt nicht bloß zur Aufnahme der Gnade, ſondern verleiht uns ein wahres Recht auf dieſelbe,

trägt dieselbe virtuell, wurzelhaft in sich; in sich selbst unzerstörbar der Sünde gegenüber, führt sie uns, sobald die letztere gehoben worden, wieder in die Gnade zurück durch die unverwundliche Kraft des Hauptes, mit dem sie uns verbindet.

Alle Vorzüge, welche die Gnadengerechtigkeit Adams durch ihre Verbindung mit der Integrität besaß, werden somit bei der christlichen Gerechtigkeit durch ihre gottmenschlische Unterlage überreichlich ersetzt. Noch mehr. Um eben die höhere Macht dieser Gerechtigkeit desto glänzender zu offenbaren, wollte Gott dieselbe ohne die Stütze von seiten der Natur lassen, welche die Gnade Adams in der Integrität besaß, und ihre Kraft gerade darin bewähren, daß sie die in der Natur ihr entgegenstehenden Hindernisse in offenem Kampfe überwände. So tief wurzelt die Gnade durch Christus in der Natur, daß sie in der letztern keine Stütze bedarf, und so mächtig ergreift sie die Natur, daß sie dieselbe trotz des Widerstandes festzuhalten vermag. Indem sie den Menschen befähigt, inmitten der in seiner Natur fortbauenden Unordnung seine Richtung auf das übernatürliche Ziel festzuhalten und zur Geltung zu bringen, setzt sie ihn in den Stand, die ganze übernatürliche Festigkeit seiner Gerechtigkeit zu bewahren und durch den Kampf mit seinen unordentlichen Neigungen sich selbst mehr zu verherrlichen und vor Gott wohlgefälliger zu werden, als beides ohne einen solchen Kampf der Fall gewesen wäre.

*Virtus in infirmitate perficitur*¹: die Kraft (Gottes) bethätigt sich vollkommen in (unserer) Schwachheit! Das ist das große Gesetz der christlichen Gerechtigkeit. Die Gnade Christi, die von seiner eigenen unendlichen Kraft getragen wird, kann und soll sich eben dadurch in ihrer Fülle offenbaren, daß sie die aus dem Mangel der Integrität entspringende *infirmitas* des Menschen fortbestehen läßt, um mit ihr zu kämpfen und sie zu überwinden. Es ist kein Mangel an innerer Vollkommenheit, daß sie uns die Integrität nicht zurückbringt; sie könnte uns dieselbe ebenso gut geben, wie Adam dieselbe durch seine Einführung in die Gnade erhielt; sie vermag das sogar noch in einem höhern Grade, und zwar trotz der eingetretenen Sünde; denn die Sünde ist über und über ausgeglichen durch die Genugthuung Christi. Vielmehr ist es eben ihre größere Vollkommenheit, wegen deren sie die Integrität entbehren kann, ohne sich selbst etwas zu vergeben, und sie wirklich beiseite läßt, um eben die daraus folgende Schwäche des Menschen sich dienstbar zu machen, um an und in derselben ihre ganze

¹ 2 Kor. 12, 9.

Kraft zu entfalten. Zum Kampfe und zum Verdienſte, ſagt das Concil von Trient, ſei die Concupiſcenz in den Getauften, in den Gliedern Chriſti, zurüdgelaſſen, alſo nicht zur Schwäherung, ſondern zur Verherrlichung ihrer übernatürlichen Gerechtigkeit, und zwar zu einer noch größern Verherrlichung, als ihr durch die Wiederherſtellung der Integrität erwachſen würde.

Trotz der ihr äußerlich anklebenden Mängel iſt alſo die chriſtliche Gerechtigkeit in vielen Beziehungen erhabener, reicher und geheimnißvoller als die urſprüngliche Gerechtigkeit. Der in Chriſtus wieder aufgerichtete Menſch iſt trotz der Gebrechlichkeit ſeiner Natur weit inniger und wunderbarer mit Gott verbunden als Adam in der vollen Geſundheit ſeiner Natur. Sein Stand der Gerechtigkeit iſt alſo auch ein noch größeres übernatürliches Myſterium als der des letztern, und gerade deßhalb um ſo mehr Myſterium, weil er nicht wie dieſer von einer Verklärung der ganzen Natur begleitet, vielmehr unter der Schwäche, dem Elende, der Armſeligkeit der Natur, wie eine Perle im Rothe, verborgen, nur dem Auge eines ſtarken Glaubens ſichtbar iſt. Außerlich und im niedern Theile ſeiner Seele findet ſich auch der Rechtfertigte im Gegenſatze zu Adam noch unter dem aus der Erbsünde entſprungenen Geſetze der Sünde und des Todes; aber im tiefeſten Grunde ſeiner Seele, in der verborgenſten Innerlichkeit ſeines Weſens wohnt der Gottmenſch mit ſeinem Heiligen Geiſte und baut ſich unter dem Schutte der Sünde einen Tempel, der um ſo heiliger und koſtbarer iſt, je weniger er ſelbſt durch den ihn umlagern den Schutt entweiht und beſchädigt werden kann.

§ 88. Der Proceß der Rechtfertigung als ein übernatürlicher Vorgang, und deſſen Factoren.

Bliden wir jezt von dem geheimnißvollen Producte der chriſtlichen Rechtfertigung auf den Proceß zurück, wodurch dieſes Product zu ſtande kommt. Wir können uns jedoch hier kürzer faſſen, da wir in den frühern Hauptſtücken die meiſten der dabei theilhaftigen Momente ſchon kennen gelernt haben.

1. Es iſt vor allem klar, daß die chriſtliche Gerechtigkeit in dem entwidelteten Sinne nicht das Werk des Menſchen ſein kann. Der Menſch kann aus ſich ſelbſt höchſtens ſeinen ſündhaften Willen durch einen natürlich guten Act aufheben und deteſtiren, auch allenfalls für ſeine Sünde einige Buße verrichten. Aber ſeine Schuld aufzuheben oder gar in eine übernatürliche Verbindung mit Gott einzutreten, das vermag er durch ſich ſelbſt nicht.

Ja nicht einmal durch übernatürliche Werke, die er mit der zuvorkommenden Gnade Gottes verrichtet, kann er sich in den Stand der christlichen Gerechtigkeit versetzen. Durch die zuvorkommende Gnade Gottes erhält er zwar die Kraft, übernatürliche Acte zu setzen; aber den Grund seines Wesens innerlich so umgestalten und erneuern, daß er ein Kind Gottes wird und als solches, frei von aller schweren Schuld, das Princip des göttlichen Lebens in sich besitzt, das kann der Mensch nicht. Er kann dies um so weniger, als selbst die zu den übernatürlichen Acten vor oder in der Rechtfertigung nothwendige Kraft vollkommen erst durch die vollständige oder theilweise Verleihung der in der Kinderschaft Gottes enthaltenen übernatürlichen Lebensprincipien hergestellt wird¹.

Die Verleihung der Gnade der Kinderschaft, sowie aller in ihr enthaltenen Vorzüge, ist also ausschließlich ein Werk Gottes. Daher sagt das Concil von Trient²: „Die bewirkende Ursache (*causa efficiens*) der Rechtfertigung ist der barmherzige Gott, der unverdienterweise uns reinigt und heiligt, indem er uns mit dem Heiligen Geiste der Verheißung, der das Pfand unserer (der Kinder Gottes) Erbschaft ist, besiegelt und heiligt.“

Wie wir aber früher gesehen, ist die heilige Menschheit Christi das Organ, wodurch der Heilige Geist mit seiner übernatürlichen Kraft und Wirksamkeit in den ganzen mystischen Leib Christi eintritt und in demselben wohnt; die Sacramente sind hinwiederum die secundären Organe, wodurch die Menschheit Christi, oder vielmehr die von ihr ausgehende göttliche Kraft ordentlichweise auf uns gerichtet wird, mit uns in Contact kommt. Folglich müssen wir die heilige Menschheit Christi und die Sacramente der Kirche als die Conductoren betrachten, wodurch die heiligende Kraft des Heiligen Geistes auch in der Rechtfertigung an uns herantritt. Die Rechtfertigung in ihrer Substanz kommt daher zu stande nicht durch eine Entwicklung von innen heraus, sondern durch eine wunderbare Einwirkung von seiten Gottes.

2. Auch in dem Sinne kann der Mensch die christliche Gerechtigkeit nicht in sich selbst hereinziehen, daß er nämlich mit seiner Thätigkeit sich ein Recht auf die Eingießung derselben erwerben könnte. Ebenso gut wie diese Gerechtigkeit, damit sie zustande komme, einer übernatürlichen Ursache bedarf, aus der sie fließt, muß auch die That, durch die sie gewonnen und mit der sie erkaufte wird, einen übernatürlichen Werth haben, und zwar einen so großen, daß er wirklich das Aequivalent des zu erkaufenden

¹ Vgl. Scheeben, *Natur und Gnade* S. 221 ff.
Scheeben, *Mysterien*. 2. Aufl.

² Sess. XIV, c. 7.
86

Gutes ausmacht. Eine ſolche That kann aber der Menſch weder mit ſeiner eigenen, natürlichen Kraft, noch auch ſelbſt mit Hilfe der actuellen Gnade verrichten. Ebenſowenig wäre eine andere bereits begnadigte Creatur hierzu im ſtande. Nur der Gottmenſch konnte durch ſein unendlich koſtbares Leiden die Schuld der Menſchen vollkommen abtragen und durch ſeinen unendlich werthvollen Gehorſam uns die Gnade der Kinder Gottes verdienen.

Er iſt alſo die moralische Urſache (*causa meritoria*) der Rechtfertigung, die Urſache nämlich, wodurch Gott bewogen wird, uns die rechtfertigende Gnade mitzutheilen. Und da er uns ſein Verdienſt ordentlichweiſe durch die Sacramente mittheilt, ſo ſind dieſe in ſecundärer Weiſe, als die Pfänder ſeiner Verdienſte, ebenfalls die moralische Urſache unſerer Rechtfertigung.

So erſcheint der Proceß der Rechtfertigung mit Rückſicht auf die eigentlich beſtimmenden Gründe, die bewirkende und die bewegende Urſache, als von außen nach innen gehend, oder beſſer von oben, von Gott und Chriſtus herab, nach unten hinabſteigend, um den Menſchen in ſeinem Innern zu erneuern.

3. Das zu rechtfertigende Subject verhält ſich dieſer Einwirkung von außen gegenüber nicht *comproductiv*, ſondern *receptiv*.

Bei denjenigen, welche überhaupt noch keiner perſönlichen Thätigkeit fähig ſind, alſo bei den unmündigen Kindern, reducirt ſich daher der ganze Rechtfertigungsproceß auf die Mittheilung und Einwirkung von außen. Er hat hier einfach den Charakter einer übernatürlichen wunderbaren Zeugung, mit Ausſchluß eines Wechſelverkehrs zwiſchen dem zu Zeugenden und ſeinem Erzeuger.

Bei den Erwaſchenen geſtaltet ſich die Sache anders. Auch bei ihnen geſchieht die Rechtfertigung nach dem Concil von Trient durch eine *susceptio* (nicht *effectio*, oder auch nur *cooperatio ad effectum*) *gratiae et donorum*; aber die *susceptio* muß hier eine *voluntaria* ſein, der Art nämlich, daß der Menſch mit freiem Willen der ihm von Gott dargebotenen Rechtfertigungsgnade entgegenkommt und dieſelbe aufnimmt. Hier tritt alſo mit dem von oben nach unten gehenden Proceſſe der Gnade eine von unten nach oben gehende Bewegung, mit der Herabſenkung des Uebernatürlichen in die Natur eine entgegenſtrebende Erhebung der Iſttern in Verbindung. Obgleich auch hier die Thätigkeit Gottes, was ihre Kraft und Wirkſamkeit angeht, als die Mittheilung übernatürlichen Seins und Lebens, eine wahre Zeugung bleibt, ſo iſt ſie das doch nur inſofern, als dieſe Erzeugung des höhern Seins und Lebens

in der Seele durch eine förmliche Vermählung Gottes mit der Seele sich vollzieht.

In diesem Ausdrücke liegt das ganze Mysterium des Rechtfertigungsprocesses ausgesprochen. Zunächst nämlich hebt er den moralischen Wechselverkehr hervor, der bei der Rechtfertigung zwischen Gott und dem Menschen stattfindet; in diesem Wechselverkehr sodann betont er den physischen Zusammenfluß oder die reale Vereinigung Gottes mit der Seele in ihrer Befruchtung zum übernatürlichen Sein und Leben, und damit endlich bezeichnet er den ganzen Vorgang als etwas durchaus Mystisches oder Geheimnißvolles. Wie nämlich der Begriff der Wiedergeburt anzeigt, daß der Mensch bei der Rechtfertigung nicht bloß zur Reinheit seines natürlichen Seins zurückkehrt, sondern zu einem übernatürlichen Sein und Leben emporsteigt: so drückt der Begriff der Vermählung aus, daß die Rechtfertigung nicht bloß in einer einfachen Ausöhnung, in der Aufhebung der Feindschaft, sondern in der Vermittlung einer übernatürlichen Freundschaft, ja in einer Erhebung der Seele zur wahren Braut Gottes besteht, wodurch Gott in der realsten Weise die Seele mit sich vereinigt und seinen eigenen Geist in sie ausgießt.

Wie nun diese Vereinigung selbst etwas Geheimnißvolles ist, so auch schon der Verkehr, in welchem Gott der Seele zur Eingehung dieser Vereinigung die Hand bietet und die Seele, die dargebotene Hand ergreifend, zur Vereinigung hinstrebt, sich auf dieselbe vorbereitet und die Hindernisse derselben in sich hinwegräumt. Hierbei muß sie schon getragen werden durch die Kraft desselben Heiligen Geistes, der sich bei der Rechtfertigung in der Seele niederlassen will. Wie er durch seinen Eintritt in die Seele seinen Bund mit ihr besiegelt, so hat er auch durch seine Einwirkungen auf die Seele die Initiative bei den ersten Anfängen hierzu. Zwischen diesen beiden Polen bewegt sich nun die bei der Rechtfertigung in Betracht kommende Thätigkeit der Seele, wodurch sie zur Vollziehung ihrer geheimnißvollen Vermählung mit Gott in übernatürlicher Weise mitwirkt.

Die Seele wirkt mit bei der Durchführung der Vermählung, aber nicht bei der Zeugung oder Befruchtung: d. h. sie wirkt nicht mit als bewirkende Ursache bei der Production der Gnade, als wenn die letztere mit aus ihr hervorginge, da sie vielmehr nur aus Gott in die Seele hineinkommt; sie wirkt aber wohl, der zukommenden actualen Gnade Gottes folgend, dazu mit, daß Gott mit seiner befruchtenden Wirksamkeit in sie eintrete und Raum in ihr finde; sie wirkt endlich förmlich mit bei der Schließung des Bundes, der sich in der Eingiehung der Gnade be-

ſiegelt. Ihre ganze Thätigkeit iſt alſo erſtens eine Diſpoſition zum Empfang der ihr zugebachten Gnade und zweitens der Act des Empfangens der Gnade ſelbſt.

§ 89. Weſen und Werth der bei der Rechtfertigung betheiligten ſubjectiven Diſpoſitionen.

1. Die oben entwickelte Betheiligung des Menſchen beim Rechtfertigungsproceß müſſen wir nun den thätſächlichen Verhältniſſen entſprechend unter Verückſichtigung der durch die Sünde und die Incarnation bedingten Heilſordnung ins Auge faſſen.

Alsdann werden wir den bei der Rechtfertigung concurrirenden Diſpoſitionen eine dreifache Bedeutung beizulegen haben: erſtens die Reaction gegen die Sünde; zweitens der Anſchluß an den Mittler der Verſöhnung mit Gott; drittens die Bewegung zur Aufnahme der Rechtfertigungsgnade hin. Denn nur inſofern will Gott mit der ſeinen Armen entflohenen Seele ſich wieder vermählen, als dieſe ihr Unrecht ungeſchehen zu machen ſucht, zur Ergänzung ihrer Unfähigkeit ſich die Genugthuung Chriſti zu eigen macht und aufrichtig die Vereinigung mit ihm wünſcht.

Wie in dem Hinſtreben zur Gnade, ſo bewegt ſich die Seele auch in der Reaction gegen die Sünde und in ihrem Anſchlusse an die Genugthuung Chriſti auf übernatürlichem Gebiete. Sie muß ja gegen die Sünde reagiren als gegen ein übernatürliches Uebel, d. h. eine Verletzung der übernatürlichen Weltordnung Gottes und ein Hinderniß der Gnade; und wenn der Anſchluß an ihr gottmenſchliches Haupt eine wirſame Verbindung mit demſelben begründen ſoll, ſo muß auch er durch eine geheimnißvolle Einwirkung Gottes herborgerufen werden; „denn niemand kommt zu mir,“ ſagt der Heiland, „wenn nicht mein Vater, der mich geſandt hat, ihn zieht.“ Nach allen Richtungen hin hat alſo die unter dem übernatürlichen Einflusse Gottes die Seele für die Rechtfertigungsgnade diſponirende Thätigkeit einen myſtiſchen Charakter.

Wenn man ihre diſponirende Bedeutung bloß als eine negative auffaßt, als eine *remotio obicis*, ſo tritt das nicht ſo deutlich hervor. Denn die einfache Entfernung der Hinderniſſe einer Verbindung oder einer Wirkung überhaupt participirt an ſich nicht an dem Charakter deſſen, dem ſie Platz macht. Gleichwohl hat in unſerem Falle auch die *remotio obicis* einen übernatürlichen Charakter, und zwar deſhalb, weil ſie weſentlich mit einem Aufſchwunge der Seele zur Gnade hin verbunden iſt. Den obex

der Gnade, die begangene Sündenthät, soll die Seele nicht einfach dadurch hinwegräumen, daß sie den sündhaften Willen aufgibt, sondern dadurch, daß sie gegen die geschehene Sünde reagirt und die Wirkungen derselben eben in ihren Beziehungen zur Gnade zu vernichten trachtet¹. Dies kann aber nur dadurch geschehen, daß die Seele sich der Gnade entschieden zuwendet, die Sünde als eine Verletzung derselben verabscheut und gerade in dieser Beziehung dafür genugsuthun bestrebt ist.

2. Hieraus folgt aber auch schon, daß die *remotio obicis* nicht das einzige Moment in der Disposition zur Rechtfertigung ist. Letztere hat wesentlich auch eine positive Bedeutung, indem sie nicht nur der Gnade Platz macht, sondern überdies den Menschen auch zu ihrem Empfange hinführt.

Dieses geschieht erstens dadurch, daß die Seele ein aufrichtiges Verlangen nach der Gnade in sich erweckt. Dieses Verlangen, welches von Gott selbst durch die zuborkommende Gnade eingesflößt wird, hat eben deshalb auch Anspruch auf Erfüllung und disponirt folglich auf den Empfang der Gnade, wie der berechtigte Wunsch auf die Erfüllung. Ist nun dieses Verlangen die Frucht einer solchen Erhebung der Seele, wodurch sie bereits Gott mit freundschaftlicher bräutlicher Liebe zu umfassen beginnt, dann ist es auch so wirksam, daß die Vermählung mit der Seele von seiten Gottes augenblicklich vollzogen wird; es begegnen sich augenblicklich „in heiligem Rufe Gott und die hüßende Seele“. Schwingt sich aber die Seele im Verlangen nicht so hoch empor, sucht sie die Gnade Gottes nicht aus reiner Liebe zu ihm, dann kommt ihr auch Gott nicht sogleich entgegen; er läßt sie warten, wie sie ihn, und bietet ihr seine Gnade erst in dem wirklichen Empfange der Sacramente.

Durch das Verlangen, welches die Seele der rechtfertigenden Wirksamkeit Gottes entgegenbringt, tritt sie bereits in einen mehr als bloß negativen Rapport mit der Thätigkeit Gottes; noch inniger aber wird der Anschluß dadurch, daß die Seele auch in lebendigem Glauben an die Macht und die Verheißungen Gottes vertrauensvoll von ihm erwartet, daß er ihr die ersehnte Gnade geben werde. Während sie durch ihr Verlangen bloß zur Gnade hinsirebt, zieht sie durch ihr Vertrauen dieselbe bereits in einem gewissen Sinne auf sich herab, nicht zwar als wenn sie dieselbe dadurch eigentlich verdiente, sondern weil Gott sich für die Erfüllung dieser Erwartung auch ohne Verdienst des Menschen verbürgt hat; sie verdient nicht, sie impetrirt die Gnade.

¹ *Tollere obicem* ist eben mehr als bloß *non ponere obicem*.

Nebſt dem Verlangen nach der Gnade und dem Vertrauen, ſie zu erlangen, kommt drittens noch in Betracht die Bereitwilligkeit und Entſchloſſenheit der Seele, der zu empfangenden Gnade gemäß zu leben, dieſelbe nutzbar zu machen und treu feſtzuhalten, oder die Hingabe der Seele an ihren himmliſchen Bräutigam und ihre Unterwürfigkeit gegen ihn. Dieſelbe iſt mit einem aufrichtigen Verlangen nach der Gnade weſentlich verbunden; deſgleichen wäre das Vertrauen vermeſſen, wenn der Menſch nicht bereit iſt, ſeinerſeits der zu empfangenden Gnade zu entſprechen. Dieſe Bereitwilligkeit hat ebenſo wie das Verlangen und das Vertrauen noch nicht den Charakter einer durch die Gnade zu belohnenden Leiſtung; iſt es ja doch bloß der Vorſatz einer in der Gnade erſt zu ſetzenden Leiſtung. Gleichwohl hat ſie bei der Vollziehung der geiſtigen Vermählung mit Gott nicht bloß die negative Bedeutung, welche der Bereitwilligkeit zur Wegräumung der Sünde und ſelbſt der wirklichen Deſektion und Büßung derſelben zukommt. Durch die Bereitwilligkeit zum Gebrauche und zur Erhaltung der Gnade wird der Sünder poſitiv für ihren Empfang zubereitet, und zwar ſo ſehr, daß gerade hier der Punkt iſt, wo die aufſtrebende Bewegung der Seele und die Gnadenkraft Gottes ſich am nächſten berühren und ineinandergreifen. Durch das Verlangen nach der Gnade geht die Seele ihr entgegen; durch das Vertrauen ruft ſie dieſelbe herbei; aber durch dieſe Hingabe ihrer ſelbſt an die Gnade nimmt ſie dieſelbe auf. Indem ſie ſich gehorſam dem erſehnten und erwarteten Joche der Gnade unterwirft, läßt Gott dieſelbe in ſie herab; in und mit dieſer gehorſamen Unterwerfung unter ihren göttlichen Bräutigam wird ſie wirklich ſeine Braut und empfängt von ihm den Samen des Lebens, den ſie in ſich zu pflegen bereit iſt. Dieß geſchieht ſofort dann, wenn die Hingabe der Seele an Gott aus reiner Liebe zu ihm erfolgt, wenn die Seele alſo ihrerſeits ſich vollkommen an Gott anſchmiegt und ihm unterwirft. Wenn dagegen die Hingabe an Gott und die Unterwerfung unter ihn aus andern Motiven erfolgt, wenn die Seele ſich bloß dem unerbittlichen Rechte und Geſetze Gottes unterwirft und nur mit Rückſicht darauf zur Erfüllung des Gnadengeſetzes bereit iſt: dann tritt ſie nicht in ſo unmittelbare Berührung mit Gott, ſie nähert ſich ihm bloß von ferne, und kann daher auch ſeinerſeits kein augenblickliches Entgegenkommen erwarten; erſt im wirklichen Empfange des Sacramentes kann ſie dann ihre Vermählung mit Gott vollziehen.

Abgeſehen von der Reaction gegen die Sünde durch die Reue kann und ſoll alſo die zu rechtfertigende oder mit Gott zu vermählende Seele

in dreifacher Weise ihrem göttlichen Bräutigam und der realen Vereinigung mit ihm durch die Gnade entgegengehen und so diese Vereinigung ihrerseits einleiten: durch Verlangen, Vertrauen und Hingebung. Nach allen drei Richtungen nimmt die Seele mit ihrem von der zukünftigen Gnade gehobenen Willen einen übernatürlichen Aufschwung, der namentlich da in seiner ganzen mythischen Erhabenheit hervortritt, wo er von der bräutlichen Liebe zu Gott begleitet und getragen wird. Denn die bräutliche resp. kindliche Liebe der Creatur zu Gott, welchen sie ja aus sich nur als Fremde oder als Magd zu lieben vermag, ist eben darum einestheils schon in sich selbst ein höchst übernatürlicher Act und steht andererseits in der innigsten Beziehung und Verwandtschaft mit der übernatürlichen Liebe Gottes zur Creatur, durch welche er sich mit derselben in der Gnade vereinigt.

3. Die reine übernatürliche Liebe nennen daher die Theologen die Seele oder die forma der zur Vermählung mit Gott führenden Dispositionen oder der ethischen, subjectiven Erhebung des zu Rechtfertigenden, wodurch die physische, objective Erhebung desselben in den Gnadenstand vorbereitet wird. Darum darf man aber doch nicht glauben, daß ohne jene Liebe ein übernatürlicher Aufschwung der Seele zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung überhaupt nicht stattfinden könnte. Denn wenn die Seele auch aus andern Gründen als aus reiner Liebe auf die Vereinigung mit Gott aspirirt, so kann sie sich dabei doch immer hoch genug aufschwingen, daß er ihr aus besonderer Barmherzigkeit auf halbem Wege entgegenkommt und ihr die noch fehlende, aber ersehnte Liebe, wenigstens dem Habitus nach, mit seiner Gnade eingießt. In diesem Falle ist aber offenbar die Berührung und das Ineinandergreifen der Thätigkeit Gottes und des Menschen nicht so unmittelbar, naturgemäß und lebendig; es fehlt eben die Seele, die forma der subjectiven Erhebung, die aus dem Grunde der Seele auflobernde Flamme, welche sich mit der in sie hinüberschlagenden Flamme des Heiligen Geistes begegnen und verschmelzen soll.

Um auch für diesen Fall die volle Bedeutung des ethischen (Vorbereitungs-) Momentes und die innigste Berührung desselben mit dem physischen (Rechtfertigungs-) Momente aufrecht zu halten, nimmt v. Schüzler an¹, daß derjenige, der als attritus zum Empfange des Sacramentes kommt und es unterlassen hat, sich bis zu einem Acte der caritas zu erschwingen,

¹ Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato (München 1860) bes. § 24 ff., woselbst das Verhältniß und Ineinanderwirken des objectiven und subjectiven Factors bei der Rechtfertigung mit großer Schärfe entwickelt wird.

durch die Kraft des Sacramentes ſelbſt zu einem ſolchen Aufſchwunge erhoben werde, daß er alſo auch nur inſofern von Gott begnadigt werde, als er mit einem Acte der reinen Liebe in den Habitus deſſelben übergeht.

Solange man bei dieſer Anſchauung nur vorausſetzt, daß der Pönitent ſeinerſeits zum Empfange des Sacramentes bloß die *attritio non formata* mitzubringen brauche, ſind gar keine theologiſchen Bedenken dagegen zu erheben. Wohl aber möchten die Schwierigkeiten aus der Erfahrung ſchwer zu löſen ſein, welche gegen die Annahme eines beim Empfange des Sacramentes eintretenden Liebesactes ſprechen, wenn derſelbe auch kein *explicite* formulirter ſein ſoll. Würdiger und vollkommener wäre eine ſolche Vermittlung der Rechtfertigung auf jeden Fall; obgleich man auch ſagen könnte, da, wo der Sünder ſeinerſeits nicht alles thut, um ſich auf die Rechtfertigung vorzubereiten, werde dieſelbe eben nicht in der ſchönen und erhabenen Weiſe vollzogen, wie ſie an ſich vollzogen werden ſollte.

Man kann dieſen ganzen Proceß, worin die Seele ſich auf die Vereinigung mit ihrem göttlichen Bräutigam vorbereitet, in demüthigem Verlangen und Vertrauen, mit aufrichtiger Unterwerfung ſich ihm nähert, vergleichen mit der Thätigkeit der Mutter Gottes bei ihrer Vermählung mit dem Heiligen Geiſte, von dem ſie den eingebornen Sohn Gottes empfangen ſollte. Denn wie der Sohn Gottes im Schoße der Jungfrau durch die Aufnahme der menſchlichen Natur in ſeine Perſon, ſo ſoll er in der Seele durch die Mittheilung ſeines übernatürlichen Bildes wiedergeboren werden.

Nur einen Punkt wollen wir aus dieſer Parallele herausheben, der über das innere Weſen des Rechtfertigungsprocesses ein beſonders helles Licht verbreitet. Wie Maria durch ihre von der zukommenden Gnade des Heiligen Geiſtes getragene Thätigkeit, durch ihre Demuth, ihr Verlangen, ihre Liebe, den Sohn Gottes nicht effectiv in ſich erzeugte, ſondern ſich nur auf die Befruchtung von ſeiten des Heiligen Geiſtes vorbereitete: ſo vermag auch unſere Seele mit der Thätigkeit, die ſie unter der zukommenden, bewegenden Gnade Gottes, unter dem ſie ergreifenden Weſen des Heiligen Geiſtes vollzieht, nicht die habituelle Gerechtigkeit, den habitus caritatis mit der Gnade der Kindſchaft, kurz das Bild der göttlichen Natur und Heiligkeit, in ſich zu erzeugen. Die innere Erneuerung des gerechtfertigten Menſchen iſt nicht bloß mittelbar die Frucht göttlichen Wirkens, ſondern unmittelbar, ebenſo unmittelbar, wie die Mittheilung der erſten zukommenden Gnade. Sie iſt und bleibt immer das unmittelbare Werk Gottes, ein wunderbares Werk, faſt ebenſo wunderbar wie die Empfängniß des Sohnes Gottes im Schoße Marias.

§ 90. Die christliche Rechtfertigung aus dem Glauben und durch den Glauben, und darum ganz besonders ein Mysterium des Glaubens.

1. Die christliche Rechtfertigung und die daraus entspringende Gerechtigkeit wird in Schrift und Kirchenlehre in die engste Beziehung zum christlichen Glauben gebracht. Ja der Apostel nennt jene Gerechtigkeit geradezu eine „Gerechtigkeit des Glaubens“¹. Diese Beziehung der Rechtfertigung zum Glauben ist seit der Reformation in der Controverse mit den Protestanten vielfach zum Gegenstande gründlicher Erörterungen gemacht worden. Für uns hat sie ein ganz besonderes Interesse; denn sie ist uns der stärkste Beweis für das geheimnißvolle Wesen der christlichen Rechtfertigung: Das, was nur durch den übernatürlichen Glauben erkannt, erstrebt und errungen werden kann, was so durch und durch mit dem Glauben verflochten ist, muß nothwendig auch ein specifisches Object des Glaubens, also im strengsten Sinne ein Mysterium des Glaubens sein. Umgekehrt: nur dann, wenn die Rechtfertigung in der von uns beschriebenen Weise als ein absolut übernatürliches Werk aufgefaßt wird, läßt sich die umfassende Bedeutung des Glaubens, die er nach Schrift und Kirchenlehre für dieselbe besitzt, erklären und begreifen.

Beide Behauptungen werden im folgenden ihre Erläuterung finden.

Vor allem ist es klar, daß nur durch den Glauben die an uns zu vollziehende oder vollzogene Rechtfertigung uns zum Bewußtsein gebracht werden kann. Mit der Vernunft erkennen wir nur diejenigen Werke Gottes, welche in das Gebiet der sinnlichen oder geistigen Erfahrung fallen. Bestände die Rechtfertigung also bloß in einer moralischen Sinnesänderung mit obligater Nachlassung der Sünden von seiten Gottes, so könnte sie wenigstens nach ihrer positiven Seite von uns wirklich wahrgenommen werden, sowohl in ihrer Vollziehung als in den dabei mitwirkenden Ursachen. Der Glaube wäre dann höchstens nur nothwendig, um uns der Nachlassung der Schuld zu versichern. Nun aber vollzieht sich die Rechtfertigung in einer wunderbaren Erneuerung und Umgestaltung des innern Menschen, einer Wiedergeburt der Seele aus dem unzugänglichen Lichte Gottes, und ist daher ebenso vor unserem Auge verborgen

¹ Röm. 4, 11.

wie dieſes Licht ſelbſt. Die „gloria Dei“¹, die von Gott ausſtrömende und vor ihm uns wahrhaft wohlgeſällig machende Herrlichkeit, welche uns durch die Sünde verloren gegangen iſt und durch die Gnade der Kindſchaft wieder zu theil wird, iſt excluſiv ein Myſterium des Glaubens. Nur im Glauben können wir erkennen, worin die Chriſtliche Rechtfertigung beſteht, und unter welchen Bedingungen ſie ſich verwirklicht; nur im Glauben erfahren wir den gnädigen Rathſchluß Gottes, auf eine ſo wunderbare Weiſe um der Verdienſte Chriſti willen ſich uns mitzutheilen².

2. Hiermit iſt aber die Bedeutung des Glaubens für die Rechtfertigung nicht erſchöpft; vielmehr muß er da, wo die Rechtfertigung nicht durch eine einfache Wiedergeburt, ſondern durch eine bewußte Vermählung mit Gott vollzogen wird, auch einen Hauptfactor in dem Proceſſe derſelben bilden. Er iſt die Wurzel und Triebfeder der ganzen Thätigkeit des Menſchen, durch die derſelbe der Rechtfertigung entgegenſtrebt.

Der Glaube iſt es, von dem die ganze auf die Erlangung der Rechtfertigung gerichtete Thätigkeit des Menſchen ausgeht, nach den Worten des Apoſtels: „Ohne Glauben iſt es unmöglich, Gott zu gefallen“, und: „Wer zu Gott hintritt, muß glauben, daß er iſt, und daß er denen, die ihn ſuchen, ein Vergelter iſt“³. Jene ganze Thätigkeit muß nämlich, wenn ſie irgend welche poſitive Bedeutung haben ſoll, auf das übernatürliche Ziel gerichtet ſein, zu dem ſie uns hinführt. Wie könnten wir ſie aber darauf hinrichten, wenn wir es nicht erkannten und die Wege nicht könnten, die zu ihm führen? Und wie könnten wir dieſe Kenntniß anders erlangen als durch den Glauben? Wie könnten wir namentlich die Sünde als den Bruch der Freundschaft mit Gott verabscheuen und nach der Gnade verlangen, wenn uns nicht der Glaube vorleuchtete und dazu antrieb? Der Glaube iſt daher der erſte Schritt, den wir an der Hand Gottes über unſere Natur hinaus auf dem Wege des Heiles machen, und zugleich die Triebfeder bei jeder folgenden Bewegung, durch die wir uns Gott in übernatürlicher Weiſe nähern.

¹ Ebb. 8, 28.

² Es verſteht ſich von ſelbſt, daß wir nicht annehmen, der Glaube verſichere uns auch über das factiſche Eintreffen der Rechtfertigung beim einzelnen. Vielmehr folgt eben aus dem Geſagten, daß wir überhaupt zu keiner völli- gen Gewißheit darüber gelangen können, da auch die Erfahrung das wirkliche Vorhandenſein der an unſern vorbereitenden Acten nothwendigen übernatürlichen Qualität uns nicht zum evidenten Bewußtſein bringen kann.

³ Hebr. 11, 6.

Ja unser ganzes vorbereitendes Thun bei dem Werke der Rechtfertigung ist im Grunde nichts anderes als ein gläubiger Anschluß an Gott, ein Verlangen und eine Hingabe, wie sie im Glaubensacte vorgebildet und eingeleitet sind; es ist ein aus dem Glauben entspringender, aber nicht bloß in der Erkenntniß ruhender, sondern bis zur That fortschreitender Anschluß an Gott, der in dieser Ausbildung als der lebendige Glaube bezeichnet wird. Diese Bezeichnung ist um so zutreffender, als damit angedeutet wird, daß die ganze Bedeutung unserer Thätigkeit bei der Rechtfertigung nicht in einer unsererseits gesetzten verdienstlichen That, sondern in einer vom Glauben getragenen Bewegung zum Empfange der Gnade hin besteht.

3. Daß ist die eine Art, in welcher der Glaube bei der Vorbereitung zur Rechtfertigung concurrirt, diejenige, welche hauptsächlich von den Reformatoren geläugnet, von den Katholiken gegen sie behauptet wurde. Die Reformatoren betonten hingegen desto mehr eine andere Art der Mitwirkung des Glaubens, welche, aber richtig aufgefaßt, ebenfalls ihre Berechtigung hat. Wir meinen die Bedeutung des Glaubens als eines Organes, womit man die Rechtfertigungsgnade selbst erfaßt und auf sich herabzieht. Gegen die ausschließliche Geltendmachung dieser Bedeutung des Glaubens, sowie gegen die unrichtige Auffassung derselben von seiten der Reformatoren haben die katholischen Theologen immer siegreiche Verwahrung eingelegt, aber vielfach es unterlassen, durch eine genauere Würdigung derselben ihre Gegner mit deren eigenen Waffen zu schlagen.

Wenn der Apostel von der Rechtfertigung durch den Glauben redet, so verfolgt er ohne Zweifel hauptsächlich den Gedanken, daß wir die Rechtfertigung in uns weder bewirken noch verdienen können, sondern sie von der Barmherzigkeit Gottes um der Verdienste Christi willen erwarten müssen. Diese Erwartung ist aber im Grunde nichts anderes als der im festen Vertrauen wirksame Glaube an die Verheißungen Gottes. Insoweit haben die Protestanten recht, wenn sie die Nothwendigkeit dieses Glaubens betonten. Aber die Zulässigkeit und Nothwendigkeit von andern, ebenfalls aus dem Glauben hervorgehenden Bewegungen und Dispositionen zum Empfange der erwarteten Gnade hin ist damit nicht ausgeschlossen, wenn anders die Natur der zu erwartenden Gnade solche Dispositionen überhaupt zuläßt oder erheischt. Das letztere ist in der That der Fall, wofern die zu erwartende Gnade nach katholischer Lehre als ein würdiger Gegenstand der gläubigen Erwartung aufgefaßt wird.

Weſhalb und inwiefern verlangt der Apoſtel bei der Rechtfertigung die gläubige Erwartung der Gnade von der uns verheiſenen Güte und Barmherzigkeit Gottes? Etwa deſhalb, weil wir nicht innerlich gerechtfertigt, ſondern bloß mit der Gerechtigkeit Chriſti bekleidet werden ſollen? Aber eine ſolche Rechtfertigung iſt keine Rechtfertigung; und wenn ſie es wäre, ſo iſt ſie jedenfalls kein Beweis der wunderbaren heiligenden Kraft Gottes, vielmehr ein Beweis ſeiner Ohnmacht der Sünde gegenüber. Und doch will der Apoſtel, daß der rechtfertigende Glaube ein Wunderglaube ſei, ein Glaube an Gott, „der die Todten lebendig macht und das, was nicht iſt, ins Daſein ruft“¹, ein Glaube, wie ihn Abraham hatte, als er an die Befruchtung der unfruchtbaren Sara und die Wiederauferweckung Iſaaks² glaubte, eben derjenige Glaube³, mit dem wir an die Auferſtehung Chriſti zum neuen, verklärten Leben glauben⁴.

Ein ſolches Wunder, ein ſo erhabener Beweis der göttlichen Liebe und Macht findet ſich nur in der katholiſchen Auffaſſung von der Rechtfertigung, wonach dieſelbe eine Wiedergeburt aus dem Heiligen Geiſte, eine Mittheilung göttlichen Lebens und eine wunderbare Erneuerung und Heiligung des ganzen Weſens der Seele iſt. Nur die Rechtfertigung im katholiſchen Sinne kann daher auch der Gegenſtand des gläubigen Vertrauens ſein, welches der Apoſtel zur Rechtfertigung fordert, und welchem er die Erlangung derſelben zuſchreibt. Er fordert dieſes gläubige Vertrauen auf Gott, weil wir durch unſere Werke und Verdienſte ein ſo großes Wunder nicht herabrufen können, und ſchreibt die Rechtfertigung dieſem Glauben zu, weil nur der Glaube die Wunder Gottes vom Himmel herabrufft.

Dem Glauben wird ja auch die Erlangung aller übrigen Wunder zuſchrieben; der Glaube an die Macht und Güte des Gottmenschen war in der Regel die Hauptbedingung ſeiner wunderbaren Thaten und dasjenige Moment, wodurch zundächſt die Entfaltung ſeiner Wundermacht provocirt wurde. Natürlich; wo man keine Verdienſte aufweiſen kann, oder wenn auch mit ſolchen ausgerüſtet, eine außerordentliche Machterweiſung bei Gott beansprucht: da kann das nur durch den Glauben an ſeine Liebe und Macht geſchehen, durch die Berufung auf ſeine Verheiſung und die Anerkennung ſeiner unendlichen Kraft. Durch dieſen Glauben feſſelt der Menſch Gott gleichſam an ſich, zieht ſeine Kraft auf ſich herab,

¹ Röm. 4, 17.² Ebd. vgl. Hebr. 11, 19.³ Röm. 4, 18. 19.⁴ Ebd. B. 24.

applicirt sich dieselbe, und so ist der Glaube in der That das Organ, wodurch der Mensch mit der Quelle der Gnade in Contact kommt und aus derselben schöpft.

Die Bedeutung des Glaubens in dieser Beziehung ist so groß, daß die Gläubigen des Alten Bundes durch den Glauben an den erst kommenden Erlöser die Wirksamkeit seines Verdienstes in sich anticipiren konnten. Nach der Erlösung durch Christus sind besondere äußere Organe der wunderbaren Wirksamkeit Gottes auf dem Gebiete der Gnade eingesetzt, Organe, welche durch die Bestimmung Christi an sich geeignet sind, die wunderbaren Wirkungen der Gnade in dem von ihnen berührten Subjecte hervorzubringen. Allein wenn das Subject einer persönlichen Mitwirkung bei seiner Heiligung fähig ist, so muß es, um der Wirksamkeit jener Organe theilhaft zu werden, den Glauben an dieselbe ihnen entgegenbringen und durch den Glauben dieselbe auf sich überleiten. Und wenn die so aus dem Glauben hervorgehende Thätigkeit des Menschen, wodurch er sich zur Gnade hin bewegt, so weit fortschreitet, daß er seinerseits wieder die Freundschaft mit Gott anknüpft, dann anticipirt der Glaube auch jetzt noch die Wirksamkeit des Sacramentes und zieht schon vor dem wirklichen Empfange desselben die Gnade in die Seele herab.

Daß aber dieser „Wunderglaube“, d. h. das Vertrauen auf die gnädige Verheißung Gottes, den in den übrigen Vorbereitungsacten thätigen Glauben von seiten des Menschen nicht ausschließt, liegt auf der Hand. Er schließt nur eine solche Thätigkeit des Menschen aus, durch welche derselbe das Wunder rechtlich beanspruchte oder seinerseits ganz oder theilweise die Wirkung, die nur von der göttlichen Allmacht ausgehen kann, hervorbrächte. Eine solche Thätigkeit des Subjectes aber, durch die es, vom Richte des Glaubens getrieben und geleitet, sich auf den Empfang einer so großen Gabe vorbereitet, von der Hand Gottes gezogen ihm entgegenkommt und sein Inneres der wunderbaren Wirksamkeit Gottes aufschließt, kann und muß Gott verlangen, wenn er die Größe seiner Gabe in Ehren halten und nicht nur mächtig, sondern auch weise und lieblich seine Wunder wirken will.

§ 91. Das Mysterium der *iustificatio secunda*.

Die Gnade ist eine lebendige Kraft, die sich entfalten und entwickeln muß; aus sich heraus muß sie Früchte hervorbringen und durch ihre Früchte wiederum in sich selber wachsen. Die naturgemäße Entfaltung

des von Gott in die Seele gelegten übernatürlichen Lebenskeimes muß ebenso übernatürlich und geheimnißvoll sein wie dieser selbst; in ihr setzt sich das Mysterium der Rechtfertigung immer weiter fort, seiner letzten Vollendung entgegenstrebend.

Daß die Bethätigung der eingegossenen Gerechtigkeit in gerechten Werken oder die Ausübung der übernatürlichen Tugenden allein schon einen durchaus mystischen Charakter hat, liegt auf der Hand. Sowohl die Thätigkeit der Seele in einer so innigen Verbindung mit dem sie befruchtenden Heiligen Geiste als auch die Producte dieser Thätigkeit, die übernatürlichen Lebensacte, sind so erhaben und wunderbar, daß sie in dieser Eigenschaft der Wahrnehmung selbst derjenigen Seele, der sie angehören, sich entziehen. Mit Recht nennt daher der Apostel das Leben der wahren Christen ein verborgenes Leben: „Euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen.“¹ Wie es aus dem Schoße Gottes quillt und mit göttlichem Lichte genährt wird, so liegt es auch in seiner ganzen Herrlichkeit nur vor den Augen Gottes offen da. Nur eine übernatürliche Mittheilung von Seiten Gottes durch sein Wort oder durch ein höheres Licht kann uns darüber Aufschluß geben. Die Mittheilung durch das Wort des Glaubens vermag uns natürlich nicht zu einer lebendigen Anschauung desselben zu verhelfen; aber auch die mehr oder minder große innere Erfahrung und Erleuchtung, wie sie uns hienieden zu theil wird, kann nur dazu dienen, uns einen ahnungsvollen Blick in seine Tiefen thun zu lassen und uns mit größerer Ehrfurcht vor seiner unermesslichen Erhabenheit zu erfüllen.

Diese Lebensthätigkeit des gerechtfertigten Menschen ist die Einleitung und Vorbereitung des wunderbaren Lebens, welches die Adoptivkinder Gottes dereinst im Schoße ihres Vaters und in der Anschauung desselben entfalten sollen, eine Anticipation des göttlichen Lebens, welches durch die vollendete Theilnahme an der göttlichen Natur in ihnen aufblühen soll. Darin spricht sich am deutlichsten ihr erhabener mystischer Charakter aus, daß sie mit der Lebensthätigkeit der Seligen im Himmel gleichartig ist. Wegen dieser Gleichartigkeit hat sie einen so hohen Werth, daß wir durch dieselbe die Anschauung Gottes im eigentlichen Sinne verdienen können, und diese Verdienstlichkeit ist daher ebenfalls ein großes Mysterium.

So wunderbar aber auch die Kraft und Tragweite der von den

¹ RoI. 8, 3.

Kindern Gottes entfalteten Thätigkeit ist, so darf man daraus doch nicht schließen, daß wir durch dieselbe die Gnade der Rechtfertigung in ähnlicher Weise vermehren können, wie auf dem Gebiete der Natur die natürlichen Kräfte durch Übung aus sich selbst heraus gesteigert werden. Eine solche Auffassung würde, indem sie die Bedeutung der Acte des Gnadenlebens überhebt, den mystisch erhabenen Charakter der Gnade selbst herabsetzen. Weil die Gnade eine Theilnahme an der göttlichen Natur, die christliche Gerechtigkeit eine Theilnahme an der Heiligkeit Gottes ist, so kann sie ebensowenig wie in ihrem Anfange, so auch in ihrer Vermehrung und Steigerung aus dem Menschen herauswachsen; vorher wie nachher muß die Gnade und Gerechtigkeit auf allen ihren Stufen unmittelbar von Gott eingegossen werden durch Zuflrömmung neuen Lichtes und neuer Lebenskraft. Die Thätigkeit des begnadigten Menschen dient nur dazu, die Mittheilung eines neuen Gnadenmaßes zu verdienen und dadurch die Quelle der Gnade zu erschließen und ihre Ströme herabzuziehen.

Darum ist aber die Vermehrung des Gnadenlebens in uns nicht weniger geheimnißvoll und erhaben. Gerade die unmittelbare Einwirkung Gottes bei der Vermehrung der Gnade, diese fortgesetzte Neugeburt des Menschen aus dem Schoße Gottes ist sozusagen der Gipfel des Geheimnißvollen. Der Wechselverkehr des Menschen mit Gott, der Austausch zwischen den Gnadenfrüchten von seiten des Menschen und den Gnadenspenden von seiten Gottes ist eine Fortsetzung und stete Erneuerung der geheimnißvollen Vermählung des Menschen mit Gott, wie sie sich beim Anfange der Rechtfertigung vollzieht, nur mit dem Unterschiede, daß dort die Seele ihrem himmlischen Bräutigam nur mit sehnüchtigem Verlangen entgegenkommt, während sie jetzt durch die Früchte, die sie ihm schon geboren, die Vermehrung seiner Günst und eine reichere Befruchtung durch sein Gnadenlicht im eigentlichen Sinne verdient.

Die zweite Rechtfertigung, die *iustificatio secunda*, wie die Theologen die Vermehrung der empfangenen Gerechtigkeit nennen¹, ist nicht weniger wunderbar als die erste. Deshalb sagten wir, daß das Mysterium der Rechtfertigung mit dem Eintritt in den Stand der Ge-

¹ Auch die Wiederherstellung der verlorenen Gerechtigkeit wird zuweilen *iustificatio secunda* genannt. Diese aber berücksichtigen wir hier nicht, weil sie in ihrem Wesen nur eine Reproduktion der ersten Rechtfertigung, keine Fortbildung derselben ist.

rechtigkeit nicht abgeschlossen wird, sondern immer mehr wächst; es wächst in der That in demselben Verhältnisse, in welchem die Vermählung der Seele mit Gott und der beiderseitige Verkehr inniger und lebendiger wird.

Seine letzte Vollendung aber erhält dieses Mysterium erst dann, wenn die Braut Gottes, nachdem sie ihrem Bräutigam reiche Früchte der Liebe und Treue gebracht, von ihm zu seinem Vater heimgeführt und mit der Krone der Herrlichkeit geziert wird.

Neuntes Hauptstück.

Das Mysterium der Verklärung und der letzten Dinge.

Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in
cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus
diligentibus se (1 Cor. 2).

§ 92. Die übernatürliche Verklärung im allgemeinen als
der *finis fidei*, oder als die Vollendung der Mysterien des
Glaubens.

1. Das letzte Ziel, worin das Mysterium der Incarnation und der
Gnade culminirt, die höchste Vollendung aller Dinge, die über die Zeit
in die Ewigkeit hineintragt, ist selbstredend ebenfalls ein großes Mysterium.

Ueberhaupt pflegt ja schon alles, was noch im Schoße der Zukunft
verborgen liegt, uns geheimnißvoll zu erscheinen. Besonders aber betrachten
wir, abgesehen von aller übernatürlichen Anordnung, alles das, was unsere
dereinstige Bestimmung jenseits des Grabes betrifft, als Mysterium. Wie
es da drüben, auch nach dem natürlichen Laufe der Dinge, mit uns be-
schaffen sein wird, wie wir da fortleben und am Ziele unserer zeitlichen
Bewegung ausruhen werden, können wir uns nur sehr schwer vorstellen.
Daher die Unbestimmtheit und Unsicherheit der sich selbst überlassenen Ver-
nunft auf diesem Gebiete, die zuweilen so groß erscheint, daß man glauben
sollte, alles, was sich auf das Jenseits bezieht, sei absolut für die Vernunft
verborgen und bloß Gegenstand des Glaubens.

Allein, wenn man das Mysterium des Glaubens in Bezug auf das
Jenseits nur darin finden wollte, daß das jenseitige Ziel des Menschen unserer
irdischen Erfahrung entrückt ist, weil die Finsterniß des Grabes uns davon
scheidet, so würde man doch sein eigentliches Wesen verkennen. Sofern
der Zustand des Menschen jenseits des Grabes dessen natürliches Ziel ist,
kann er der richtig geleiteten und ausgebildeten Vernunft nicht gänzlich
verborgen sein, sondern muß ihr mit hinreichender Sicherheit in ziemlich
deutlichen Umrissen vor die Augen treten. Daß die Seele unsterblich ist,

daß ſie nach dem Tode ihr geiſtiges Leben fortſetzen und in der Erkenntniß und Liebe Gottes eine friedliche Ruhe genießen wird, oder, falls ſie in der Feindſchaft Gottes aus dieſer Welt geſchieden iſt, ewig im Unfrieden mit Gott und ſich ſelbſt ihre Sünde büßen wird: das ſind ſtreng genommen keine Myſterien, ſondern einfache philoſophiſche Wahrheiten, die zwar durch die Zerrüttung der Vernunft verbunkelt werden können, aber doch weſentlich zur Sphäre der geſunden Vernunft gehören. Wenn uns alſo das Chriſtenthum nichts Höheres über das Jenseits mittheilte, ſo würde es zwar manche Irrthümer der Vernunft berichtigen, aber keineswegs ein neues, über die Vernunft abſolut hinausragendes Gebiet uns erſchließen.

In der Wirklichkeit jedoch thut es beides, und zwar das letztere noch mehr als das erſtere. Das Heil (die *salus animarum*), d. i. die letzte Vollendung und Befeligung der Seelen, wird von ihm durch den Mund des Apoſtelfürſten bezeichnet als das Ziel des Glaubens (*finis fidei*)¹, nicht der Vernunft, demnach als ein Ziel, das uns der Glaube allein „als die Subſtanz (Grundlage) der zu hoffenden Dinge und den Beweis des (jezt noch) nicht Erſcheinenden“² vergegenwärtigt und nahe bringt. „Kein Auge“, ſagt der Apoſtel³, „hat es geſehen, kein Ohr hat es gehört und in keines Menſchen Herz iſt es aufgeſtiegen (auch nur der Ahnung nach), was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.“ Das lehrt „uns nur die Weiſheit Gottes im Geheimniſſe, welche verborgen iſt, welche niemand unter den Fürſten (den Großen und Weiſen) dieſer Welt erkannt hat“⁴. Nicht die Weiſheit der Creatur kann durch Erforſchung ihres Weſens und ihrer natürlichen Beſtimmung das Ziel erkennen, zu dem ſie nach Gottes Rathſchluß geführt werden ſoll: nur „der Geiſt Gottes, der die Tiefen der Gottheit durchforſcht“, kann, nach dem Apoſtel, uns offenbaren, was er uns aus der Tiefe ſeines Weſens geſchenkt hat und noch ſchenken will⁵.

Darin iſt auf das deutlichſte ausgeſprochen, daß wir in der Vollendung und Befeligung der Creatur ein Myſterium im vollſten Sinne des Wortes vor uns haben. Es iſt ein Myſterium, weil die Vollendung und Befeligung der Creatur, wie ſie der Glaube uns verheißt, nicht in einer Aus- und Durchbildung des in ihrer Natur liegenden Reimes, ſondern in einer Ausgießung der göttlichen Natur über das Geſchöpf, in einer Erſchließung der Tiefen der Gottheit beſteht.

¹ 1 Petr. 1, 9: *Reportantes finem fidei vestrae salutem animarum.*

² Hebr. 11, 1.

³ 1 Kor. 2, 9.

⁴ Ebb. 3. 7. 8.

⁵ Ebb. 3. 10—12.

Es handelt sich dabei um eine Erhebung der Creatur über ihre natürliche Sphäre hinaus, um eine Verklärung derselben durch die göttliche Natur.

Der eigentliche Kern des jenseitigen Mysteriums kann nicht schärfer bezeichnet werden, als wenn wir es unter dem Begriffe der Verklärung vorstellen.

2. In einem gewissen Sinne könnte man schon sagen, die Creatur werde verklärt, wenn die in ihrer Natur verborgene Kraft und Gluth entwickelt wird und nach außen hervortritt, wenn also ihre eigene Schönheit ausgestaltet, ihr eigenes Licht entfaltet und zur vollen Erscheinung gebracht wird. Insoweit wäre schon der natürliche Zustand der vom Körper getrennten, aus ihm wie aus einer finstern Schale losgelösten und ihre volle geistige Kraft entwickelnden Seele ein Zustand der Verklärung, wie ja auch in diesem Leben jede Läuterung und Steigerung ihres geistigen Wesens und Lebens als Verklärung betrachtet werden kann.

Alein eine eigentliche Verklärung findet doch nur da statt, wo ein Gegenstand nicht durch Entfaltung seines eigenen Glanzes, sondern durch Hinzutreten eines Glanzes von außen her verherrlicht wird. So entspricht denn auch die Vollendung und Befeligung der geistigen Creatur nur dann dem Begriffe der Verklärung, wenn und insofern sie stattfindet durch ein von außen her, nämlich aus der göttlichen Natur über die Creatur ausgegossenes Licht, wodurch dieselbe nicht bloß, wie der Same in der Pflanze, ausgestaltet und entwickelt, sondern in das Bild der göttlichen Natur umgestaltet wird, um deren göttliches Licht in sich widerstrahlen und durch sich hindurchstrahlen zu lassen.

Der Apostel selbst stellt an einer klassischen Stelle mit aller Schärfe diesen Begriff auf. „Wir aber,“ sagt er, „mit enthülltem Antlitze die Herrlichkeit des Herrn schauend, werden in dasselbe Bild umgestaltet von Klarheit zu Klarheit, als wie von des Herrn Geist.“¹ Der Apostel redet zwar hier nicht speciell von der Verklärung im Jenseits; er spricht zunächst von derjenigen Umgestaltung, welche der Geist Gottes hier auf Erden in uns bewirkt, von „der Erneuerung des innern Menschen“², wie er sie im folgenden Kapitel nennt, die aber im Jenseits vollendet wird. Beiderseits findet eine wahre Transformation, eine Umbildung des Menschen statt, durch die er aus

¹ 2 Kor. 3, 18.

² Ebd. B. 16: . . . is, qui intus est homo, renovatur de die in diem.

seiner eigenen Gestalt (*a propria forma*) in die Gestalt, das Bild und die Herrlichkeit Gottes umgewandelt wird; beiderseits vollzieht sich eine wahre Wiedergeburt aus dem Lichtschoße Gottes, eine Ueberkleidung der Creatur mit dem Abglanze der göttlichen Natur: und das eben betrachten wir als den Kern der Verklärung. Sie ist hier wie dort eine Vergöttlichung des Menschen durch Theilnahme an der Natur der Gottheit¹.

Gleichwohl nennen wir die Wiedergeburt des Menschen im Diesseits gewöhnlich nicht Verklärung, sondern Heiligung, weil die hier über uns ausgegossene göttliche Gluth ihren Glanz nur erst im Dämmerlichte offenbart und vorherrschend ihre Liebeswärme entfaltet, weil hier die göttliche Herrlichkeit der Kinder Gottes nur keimartig in ihnen schlummert, um erst jenseits des Grabes in voller Pracht aufzugehen. Aber eben die Erhabenheit dieses Dämmerlichtes, dieses Keimes, ist ein Beweis der unermeßlichen Größe derjenigen Herrlichkeit, die Gott im Jenseits über uns ausgießen wird. Das Licht der Gnade, das *lumen gratiae*, das unsern Seelen eine so wunderbare Schönheit in den Augen Gottes verleiht, ist die Morgenröthe des Lichtes der Herrlichkeit, des *lumen gloriae*, worin Gott seine eigene Herrlichkeit so über uns ausstrahlen wird, daß wir, wie der Thautropfen das Licht der Sonne, dieselbe in uns reflectiren.

Eine solche Verklärung, eine solche Erfüllung der Creatur mit göttlicher Herrlichkeit ist offenbar ein durchaus wunderbares Werk, für die Vernunft unerreichbar und selbst nach der Offenbarung unbegreiflich, das Mysterium einer neuen Schöpfung, die wir nur im Glauben an das Wort Gottes erfassen können.

3. Dieses Mysterium gibt sich zunächst und vorzüglich kund im geistigen Theile des Menschen. Denn nur der Geist, der schon von Natur aus Gott in der Einfachheit und Lebendigkeit seines Wesens ähnlich ist, kann durch die Annäherung Gottes und die Kraft seines Geistes der göttlichen Natur theilhaftig und mit der Herrlichkeit Gottes erfüllt werden. Die leibliche Seite des Menschen ist an sich nicht zur Vergöttlichung geeignet. Sie steht zu ferne von Gott, um eine so innige Verbindung mit ihm einzugehen. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß dieselbe verklärende Kraft der Gottheit, welche den Geist in ihr lebendiges Bild verwandelt, auch die leibliche Natur ergreifen werde, um ihr eine Herrlichkeit zu geben, die hoch über ihre natürliche Beschaffenheit hinausragt. Wenn Gott ver-

¹ Die positiven Beweisstücke hierfür s. oben § 57, 2. 3 und *Casini*, *Quid est homo?* c. 6.

prochen hat, einen neuen Himmel und eine neue Erde zu schaffen, so dürfen wir diese Neuheit nicht bloß darin suchen, daß die neue Natur bloß eine größere Fülle natürlicher Kräfte in besserer Organisation besitzen werde: vielmehr werden wir nach Analogie der Verklärung des Geistes sagen müssen, daß auch die materielle Natur durch die Kraft Gottes über sich selbst erhoben und mit einer Herrlichkeit werde bekleidet werden, die ebensowenig wie das übernatürliche Leben des Geistes durch Steigerung und Combination von natürlichen Eigenschaften und Kräften erreicht werden kann.

Sicher ist dies der Fall bei der leiblichen Natur im Menschen, die nach dem Apostel vergeistigt¹ und durch diese Vergeistigung, wie einestheils von ihrer natürlichen Gebrechlichkeit befreit, so anderntheils mit übernatürlicher Herrlichkeit erfüllt werden wird. Diese Vergeistigung ist für die leibliche Natur das, was für die geistige die Vergöttlichung ist. Obgleich nicht so erhaben, wie diese, ist sie doch gleich wunderbar, weil beiderseits die übernatürliche Kraft Gottes allein die bewirkende Ursache sein kann. Derselbe Geist Gottes bewirkt die Vergöttlichung in der Seele und als Abglanz derselben die Vergeistigung im Leibe, wie er beides vorbereitend und einleitend beim ersten Menschen gethan. Wie dort durch die Integrität, so muß er hier noch mehr den Leib der in den Schoß ihres Vaters eingegangenen Kinder Gottes mit der vergöttlichten Seele in Einklang bringen. Im Menschen wenigstens muß er auf die leibliche Natur ähnlich wirken wie auf die geistige, und sie folglich durch eine so erhabene Herrlichkeit verklären, wie sie durch keine natürliche, geistige oder leibliche Kraft jemals erreicht werden kann. Er muß das um so mehr, als die Verklärung des Leibes ebensowohl wie die der Seele bedingt und erfordert wird durch das Mysterium der Incarnation, welches in der Verklärung der ganzen Creatur zur vollen Entfaltung gelangt.

4. Ueberhaupt muß man bei der Bestimmung der Verklärung die Incarnation und den durch sie begründeten übernatürlichen Organismus zum Ausgangspunkte und Maßstabe nehmen. Nicht die natürliche Bestimmung der Creatur ist der Grund und der Maßstab der Herrlichkeit, die an ihr offenbar werden soll, sondern die unbegreiflich hohe Würde und Weiße, welche die Creatur

¹ 1 Kor. 15, 44. *Seminatur corpus animale, resurget corpus spiritale.* Wir werden zwar später sehen, daß der Begriff der Vergeistigung an und für sich wahrscheinlich nicht ganz die Verklärung des Leibes erschöpft; aber jedenfalls enthält er den Kern derselben.

durch ihre Verbindung mit dem Gottmenschen und durch ihn mit Gott erhalten hat. Ihre Herrlichkeit muß, wenn nicht dem Maße, so doch der Art nach dieselbe sein, welche der Menschheit Christi kraft der hypostatischen Union zukam. „Wie der irdische (Adam),“ sagt der Apostel, „so sind auch die irdischen (Kinder), wie der himmlische, so auch die himmlischen. Wie wir also das Bild des irdischen getragen haben, so sollen wir auch das Bild des himmlischen tragen.“¹ Durch den himmlischen, göttlichen Ursprung aus dem Schoße Gottes mußte Christus auch in seiner Menschheit mit einer himmlischen, d. h. göttlichen, aus dem Schoße der Gottheit geschöpften Herrlichkeit bekleidet werden; eine ähnliche himmlische, absolut übernatürliche Herrlichkeit sollen auch diejenigen haben, die in ihm und durch ihn in den Schoß Gottes aufgenommen sind. Ebenso wenig wie die Herrlichkeit der Menschheit Christi, zu der sie kraft der hypostatischen Union berufen war, eine natürliche sein durfte, darf auch die Herrlichkeit seiner Glieder eine natürliche sein. Ebenso hoch wie die Würde und Weiße, die sie als Glieder Christi haben, muß auch ihre Herrlichkeit über alles Natürliche erhaben sein, und zwar, wie gesagt, am Leibe sowohl wie in der Seele. Denn auch der Leib ist in den mystischen Leib Christi aufgenommen und wie dessen eigener Leib durch seine Person geweiht und geheiligt.

Wenn wir uns auf diesen Standpunkt stellen, werden wir uns nicht wundern, daß die Verklärung des Menschen alle natürlichen Begriffe übersteigt. Wenn irgendwo, so muß sich hier das Wort des Apostels bewähren, daß Gott „mächtig ist, alles zu thun über das hinaus, was wir bitten oder verstehen, gemäß der Kraft, die in uns wirkt“². Darum redet der Apostel so oft von den unerschöpflichen Reichthümern der Herrlichkeit, die unser im Jenseits warten, und betrachtet sie mit staunender Bewunderung.

Der hl. Maximus Martyr aber spricht die ganze Größe des Mysteriums aus mit den Worten: „Die Verklärung oder Vergöttlichung der Creatur ist eine Erhebung derselben über alles Natürliche und Endliche, eine unmittelbare und unendliche und ins Unendliche gehende, allmächtige und allgewaltige Thätigkeit Gottes: woraus für diejenigen, die sie in sich aufnehmen, eine unaussprechliche und mehr als unaussprechliche Freude und Wonne entspringt, für die man in der Natur der Dinge weder Grund noch Vorstellung, weder Begriff noch Ausdruck finden kann.“³

¹ 1 Kor. 15, 49.² Eph. 3, 20.³ Cent. oecon. IV, c. 19. Die ganze Stelle bei *Casini*, *Quid est homo?* p. 275 sq.

Um jedoch einen deutlicheren Begriff von dem Umfange dieses Mystereums zu gewinnen, ist es nöthig, das Wesen und die Wirkungen des durch die verklärende Thätigkeit Gottes in der Creatur und im Menschen insbesondere hervorzurufenden Zustandes im einzelnen zu betrachten.

§ 93. Die Verklärung des Geistes in der Anschauung Gottes. Das *Mysterium der vita aeterna*.

1. Die Verklärung des Geistes erfüllt denselben so sehr mit göttlichem Lichte, daß er dadurch zu einer Erkenntniß, die an sich nur Gott zukommt, zur unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens befähigt wird. In dieser Anschauung offenbart sich das *lumen gloriae* in seiner ganzen Tiefe, in ihr vollzieht sich das erhabenste Wunder der übernatürlichen Wirksamkeit Gottes an der Creatur, ein Wunder, wodurch die letztere zur vollen Theilnahme am göttlichen Leben, zum Mitgenuße der göttlichen Seligkeit erhoben wird. Sie ist darum auch vorzüglich das *Mysterium*, von dem der Apostel sagt, daß kein Auge es gesehen, kein Ohr es gehört habe, und daß es in keines Menschen Herz aufgestiegen sei.

Das wäre sie aber nicht, wenn ihre Wirklichkeit oder auch nur ihre Möglichkeit durch die natürliche Vernunft erkannt werden könnte; denn dann fiel sie ja in den natürlichen Gesichtskreis der Vernunft, und diese brauchte nicht erst im Glauben über sich selbst hinauszugehen, um derselben habhaft zu werden.

Nur eine gänzliche Verkennung der absoluten Uebernatürlichkeit unseres factischen Endzieles kann zu einer solchen Annahme Veranlassung geben. Denn die Wirklichkeit der *visio beatifica*, oder unsere wirkliche Bestimmung zu derselben, könnte nur dann von der Vernunft erkannt werden, wenn sie das naturnothwendige Ziel des geschaffenen Geistes wäre, zu dem Gott denselben bestimmen müßte, um seiner Natur die von ihr geforderte Vollendung zu geben. Aber damit würde die ganze katholische Gnadenlehre umgestoßen; die *visio beatifica* würde uns nicht durch eine gnädige Adoption zur Kindschaft Gottes zugebacht, sondern wir hätten von Natur einen berechtigten Anspruch darauf. Solange die Bestimmung zu derselben eine reine Gnade Gottes ist, können wir ihre Wirklichkeit nur im Glauben an das Wort Gottes erfahren und mit Gewißheit festhalten. Darin müssen alle katholischen Theologen einig sein.

2. Nicht so sehr kommen alle darin überein, daß auch die Erkenntniß der Möglichkeit der *visio beatifica* die Kräfte der Vernunft übersteige.

Manche halten den Begriff des Mysteriums und die Nothwendigkeit des Glaubens zur Erfassung desselben für hinreichend gewahrt, wenn nur die Wirklichkeit der visio beatifica dem Auge der bloßen Vernunft verborgen sei. Jedenfalls wird aber die Erhabenheit des Mysteriums beeinträchtigt, wenn der Inhalt desselben so leicht von der Vernunft erfaßt werden kann, daß sie seine Möglichkeit von sich aus zu erkennen vermag. Auch viele natürliche Dinge können ihrer Wirklichkeit nach für uns verborgen sein, ohne daß sie darum zu den Mysterien zu rechnen wären. Ja schon die meisten natürlichen Dinge sind der Art, daß wir auch ihre Möglichkeit nicht von innen heraus, a priori, sondern nur aus der Thatsache ihrer Wirklichkeit zu erkennen vermögen. Wie sehr würde man also die visio beatifica herabsetzen, wenn man zugäbe, daß die Vernunft, abgesehen von ihrer Wirklichkeit, aus sich selbst ihre Möglichkeit erkennen und begreifen könne!

Die visio beatifica ist ein Wunder der erhabensten Art, und wer sie als solches anerkennt, dem kann es nicht einfallen, ihre Möglichkeit a priori begreifen zu wollen.

Man denke nur an die Bedingungen, welche die Theologen zur Verwirklichung derselben fordern, und welche auch nach der Natur der Sache gefordert werden müssen. Die unmittelbare Anschauung Gottes in seinem eigenen Wesen ist an sich bloß den Inhabern der göttlichen Natur, den drei göttlichen Personen, natürlich und eigenthümlich. Wenn die Creatur dazu erhoben werden soll, muß auch sie der göttlichen Natur theilhaft werden durch Mittheilung göttlichen Lichtes, in dem allein das göttliche Wesen erscheinen kann. „Die Gott genießen,“ sagt der römische Catechismus, „ziehen, obgleich sie ihre eigene Substanz behalten, doch eine gewisse wunderbare und fast göttliche Gestalt an, so daß sie eher Götter als Menschen zu sein scheinen.“¹ Ferner, damit das göttliche Wesen wirklich in sich selbst erfaßt und geschaut werde, muß es so innig dem schauenden Auge verbunden und so tief in dasselbe hineingelegt werden, daß es demselben nicht erst durch einen von ihm producirten Eindruck, sondern durch sich selbst gegenwärtig, und dabei doch so innig gegenwärtig wird, wie die zur Erkenntniß eines Gegenstandes nothwendigen Eindrücke desselben in das schauende Auge aufgenommen werden. Unter diesen Bedingungen, lehren die Theologen, ist die Anschauung Gottes für den geschaffenen Geist

¹ P. 1, c. 13, q. 6: Qui illo fruuntur, quamvis propriam substantiam retineant, admirabilem tamen quandam et prope divinam formam induunt, ut dii potius, quam homines videantur.

möglich; aus diesen Bedingungen, wollen wir hinzufügen, ist auch die Möglichkeit der Anschauung Gottes begreiflich. Aber wer wollte behaupten, daß auch die Möglichkeit dieser Bedingungen für die Vernunft a priori begreiflich sei? Wer sieht nicht ein, daß eben die Erfüllung derselben ein Wunder sei über alle Wunder? Oder wie sollte es die Vernunft fassen mögen, wie Gott die endliche, beschränkte, so tief unter ihm stehende Creatur so sehr mit seinem eigenen Lichte erfüllen, sie so innig mit sich vereinigen könne, als wenn sie selbst göttlicher Natur wäre; wie die Creatur Gott ähnlich werden könne in derjenigen Erkenntnißkraft, die der eigenthümlichste Vorzug seiner göttlichen Natur ist, sowie in jenem innersten Besitze und Genuße seines Wesens, der ihm selbst nur durch die absolute Identität des Erkennenden und des Erkannten zukommt? ¹ Wenn das kein unbegreifliches Wunder ist, so gibt es überhaupt kein solches; dann hat überhaupt die ganze übernatürliche Wirksamkeit Gottes in der Ordnung der Gnade, die hier ihren Gipfel ersteigt, nicht den Charakter des Wunderbaren, damit aber auch nicht den der absoluten Uebernaturlichkeit ².

Nur eine oberflächliche Betrachtung, die gar nicht auf das Wesen der Sache eingeht, kann den hier sich öffnenden Abgrund der Macht und Liebe Gottes übersehen und die Idee der Anschauung Gottes in den Kreis der Vernunftideen herabziehen wollen. Daher behaupten auch diejenigen Theologen, welche nichtsdestoweniger eine natürliche Erkennbarkeit der Möglichkeit der visio beatifica festhalten, dieselbe keineswegs deshalb, weil sie an ihre innere Begreiflichkeit glauben, sondern sie gründen ihre Ansicht auf ein indirectes, äußerliches und darum mehr negatives und präsumtorisches Verfahren.

Sie sagen erstens, man könne die Möglichkeit derselben auch vom Standpunkt der natürlichen Vernunft nicht abstreiten. Dies trifft aber jedenfalls nur zu in dem allgemeinen Sinne, daß die natürliche Vernunft eingesehen muß, Gott könne mehr thun, als wir fassen und begreifen können; darüber hinaus kann die Vernunft ebensowenig die Möglichkeit

¹ Diese wunderbare Vergöttlichung oder Verähnlichung mit Gott in seiner specifisch göttlichen Eigenthümlichkeit ist es, welche der Jünger der Liebe meint, wenn er sagt (1 Joh. 3, 2): *Similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est*. Sie ist darum auch in der That das äußerste Wunder der erhabenen Vaterliebe, welche uns Johannes an jener Stelle bewundern lehrt.

² Ueber das Wesen und die Bedingungen der visio beatifica sieh die unvergleichlich tiefe und klare Entwicklung des hl. Thomas (*Contra gentes* l. 3, c. 52 sqq.). Der römische Katechismus hat sich (p. 1, c. 13, q. 6 sqq.) an ihn angeschlossen.

wie die Unmöglichkeit der *visio beatifica* beweisen. Die Vernunft beweist, daß dieselbe natürlicherweise, durch die noch so sehr entwickelte Kraft der Natur, nicht möglich sei; sie beweist somit auch, daß diese Möglichkeit, wofern sie vorhanden, auf einem übernatürlichen, ihr selbst nicht erforschlichen Grunde basiren müsse. Die innere Möglichkeit bleibt daher immer unbegriffen und unbeweisbar.

Aber, fügt man zweitens hinzu: die geistige Creatur hat ein natürliches Verlangen nach der Anschauung Gottes; dieses natürliche Verlangen aber kann nicht auf etwas Unmögliches gerichtet sein. Mag dieses Verlangen beschaffen sein, wie es will: jedenfalls ist es bloß eine Präsumtion für die Möglichkeit der Anschauung Gottes; innerlich begreiflich macht es sie nicht. Aber auch diese Präsumtion ist keine stringente und demonstrative. Denn erstens ist das Verlangen auf keinen Fall der Art, daß es nothwendig Befriedigung forderte, also die Verwirklichung seines Gegenstandes erheischte und darin die Möglichkeit desselben voraussetzte: das widerspricht der katholischen Lehre. Wenn man ein solches Verlangen annimmt, so kann es nichts anderes sein als der allgemeine Wunsch der Natur, so vollkommen und so innig wie möglich mit Gott verbunden zu werden. Dieses Verlangen existirt; aber daraus kann man nicht schließen, welche Vollkommenheit, welche Verbindung mit Gott für die Creatur möglich sei. Man muß vielmehr umgekehrt daraus, daß eine gewisse Vereinigung mit Gott dem Menschen von Natur aus möglich ist, schließen, daß diese es sei, welche den Gegenstand jenes allgemeinen, in sich unbestimmten Verlangens der Natur bilde. Nichts entspricht allerdings mehr den Wünschen der vernünftigen Creatur als die volle Erkenntniß und Anschauung ihres Schöpfers, wenn sie ihr gewährt wird; aber nichts ist auch mehr über ihre natürliche Kraft und damit über die Begriffe der Natur erhaben als eben diese Anschauung, wodurch die Creatur über sich selbst hinaus in das unzugängliche Licht der Gottheit, in den Schoß des Vaters, an die Seite des eingebornen Sohnes Gottes erhoben wird, um mit ihm dieselbe Seligkeit zu genießen.

Will man daher auch ein natürliches Verlangen nach der *visio beatifica* — aber nur in dem erwähnten allgemeinen Sinne — zugeben, so muß man hinzufügen, daß hier der Gegenstand des Verlangens ein absolut übernatürliches Mysterium ist, von dem die Natur und die Vernunft aus sich nichts ahnen können; sonst könnte der Apostel nicht sagen, daß das, was Gott denen, die ihn lieben, bereitet hat, in keines Menschen Herz aufgestiegen, und daß nur der in den Tiefen der Got-

heit forſchende Geiſt Gottes uns über dieſes große Geſchenk habe aufklären können.

3. Dieſer geheimnißvolle Charakter der unmittelbaren Anschauung Gottes wird ſich noch deutlicher im Folgenden herausſtellen.

Die Anschauung Gottes, ſowie der in ihr liegende Beſitz und Genuß Gottes ſind recht eigentlich die Erbschaft der Kinder Gottes. Denn es iſt dies weſentlich dieſelbe Seligkeit, die Gott ſelbſt genießt und die von Natur ihm allein zukommt. Sie kann deſhalb nur denjenigen zum Mitbeſitz zuſallen, welche Gott ſeiner eigenen Würde und Natur theilhaft gemacht und aus dem Zuſtande der Knechſchaft heraus in ſeine Familie aufgenommen hat. Es iſt ein Gut, das wir nur als Erben Gottes und Miterben Chriſti erlangen können; denn nur als Erben und Kinder Gottes können wir ein Recht darauf haben, Gott ſo zu beſitzen und zu genießen, wie er ſich ſelbſt beſitzt und genießt, und nur als Miterben, als Glieder und Brüder des eingebornen Sohnes Gottes können wir Anſpruch darauf machen, ſeinen Vater ſo zu ſchauen, wie er ihn in deſſen Schoße von Angeſicht zu Angeſicht ſchaut. Ja ſo ſehr iſt dieſes Gut über alle Anſprüche und Ausſichten der Natur erhaben, daß Gottes eigener Geiſt in uns kommen muß, um uns daſſelbe zu verheißen und uns im Beſitze ſeiner ſelbſt das Pfand dieſer Verheißung zu geben. Darum gewährt aber auch ſchon der Beſitz dieſes Pfandes hienieden uns einen ſeligen Frieden von ſo hoher Art, daß auch er nach dem Apoſtel allen (natürlichen) Sinn überſteigt und unſere Herzen von ſolcher Wonne aufjubeln läßt, wie die Natur ſie nicht kennt.

Da aber der Beſitz und Genuß Gottes, den ſeine Kinder als die ihrer hohen Würde gebührende Erbschaft erlangen, ohne eine großartige Erhebung und Verklärung ihres Lebens nicht denkbar iſt: ſo muß der wirkliche Antritt der Erbschaft für die Kinder Gottes als eine neue Theilnahme am göttlichen Leben auch eine neue Wiedergeburt aus dem Schoße Gottes ſein. Durch dieſe Wiedergeburt ſtrömt die göttliche Lebenskraft in die Creatur hinein und erweitert ihr Faſſungsvermögen dergeſtalt, daß ſie das göttliche Weſen, welches ſich in die innerſten Tiefen des Geiſtes hinabſenkt, in ſich ergreifen und in der Erkenntniß und Liebe deſſelben das erhabenſte Leben entſalten kann, ein Leben, das auf die wunderbarſte Weiſe in Gott wurzelt und in ihm ſeine Nahrung ſchöpft, ein wahrhaft göttliches Leben, wodurch die Creatur in Gott lebt und Gott in ihr.

Wenn ſchon das Leben in der Natur, in der geiſtigen ſowohl wie in der ſinnlichen, für unſere Vernunft als ein Myſterium erſcheint, um wieviel mehr muß dann nicht dieſes übernatürliche Leben der Creatur in Gott und Gottes in der Creatur als ein unergründliches Myſterium betrachtet werden!

4. Der Ausdruck, womit gewöhnlich in der Heiligen Schrift und in der Kirchensprache dieſes Leben charakteriſirt wird — das ewige Leben, *vita aeterna* —, könnte auf den erſten Blick wenig geeignet erſcheinen, die myſtiſche Erhabenheit deſſelben kund zu thun. Denkt man bei dem Prädicate „ewig“ bloß an die Unvergänglichkeit des Lebens, ſo liegt darin offenbar kein Myſterium. Der geſchaffene Geiſt iſt von Natur unſterblich; auch ſein natürliches Leben iſt unvergänglich und inſofern ewig.

Aber in einem ſo dürftigen Sinne darf der Ausdruck hier nicht verſtanden werden, ſchon deſhalb nicht, weil dieſer Sinn offenbar der feierlichen Weiſe widerſpricht, in welcher der Heiland den Ausdruck zur Ankündigung einer großen Wohlthat gebraucht und die Kirche ihn am Schluſſe ihres Symbolums hinſtellt. Ueberdies bezeichnet der Heiland das ewige Leben ausdrücklich als ein ſolches, das uns durch die Verbindung mit ihm als dem natürlichen Sohne Gottes und mit ſeinem ewigen Vater zufließen ſoll, als ein Leben, das vom Vater in ihn und von ihm in alle diejenigen übergehe, die durch den Glauben oder die Euchariſtie ſeine eigene Lebenskraft in ſich aufnehmen. Es muß alſo nothwendig ein übernatürliches, von oben herab aus dem Schoße der Gottheit in die Creatur eingegoffenes Leben ſein; und wenn es in dieſer Verbindung als ewiges Leben gekennzeichnet wird, dann muß die Ewigkeit deſſelben eben darin liegen, daß wir dadurch an dem abſolut ewigen Leben der Gottheit irgendwie Antheil nehmen.

Das von Chriſtus uns verheiſene ewige Leben iſt nicht bloß ewig, weil unvergänglich, ſondern deſhalb, weil es ein Ausfluß des abſolut ewigen, des anfangs- und endloſen, ſowie unveränderlichen Lebens der Gottheit iſt. Dieſes Leben wurzelt nicht mehr in einem, wenn auch für irdiſche Macht unzerſtörbaren, ſo doch über dem Abgrunde des Nichts ſchwebenden Lebensgrunde (der Seele), ſondern unmittelbar in dem ewigen Urquell alles Lebens, und darum hat auch ſeine Fortdauer einen unendlich feſtern Beſtand als alles natürliches Leben. Darum iſt es in ungleich höherer Weiſe unzerſtörbar und unſterblich als das letztere, und nicht nur unſterblich, ſondern auch, ähnlich wie das göttliche, in unendlich reicher Einfachheit unveränderlich und unwandelbar.

Das natürliche Leben des geschaffenen Geistes ist, wenn auch unvergänglich, doch nicht über jeden Zeitfluß erhaben; weil es nicht in einem Acte seinen ganzen Reichthum entfalten kann, muß es sich in einem fortdauernden Wechsel verschiedener Art entwickeln. Das Leben aber, welches der Geist in Gott lebt, ist dem göttlichen ähnlichgeartet; bei ihm ist alles in Gott und um Gott concentrirt; alles, was der Geist erkennt und liebt, erkennt und liebt er in Gott und durch Gott. Während er in seinem natürlichen Leben, auf verschiedenen Wegen zu Gott hinstrebend, ununterbrochen gleichsam um Gott herumkreift, wie die Planeten um die Sonne, steht er mit seinem übernatürlichen Leben in Gott selbst mit unwandelbarer Ruhe, in dem einen Acte der Erkenntniß und Liebe Gottes alles das umschließend, was im natürlichen Leben in langer und vielfacher Entwicklung verläuft. Er ist, weil in Gott ruhend, nicht nur über die Geseze des irdischen Zeitflusses (des *tempus* im engern Sinne), sondern auch über die des Zeitflusses in der geistigen Creatur (des *aevum*) erhaben und participirt an dem Gott allein vor allen Creaturen eigenthümlichen Vorzuge der unwandelbaren Ruhe. Sein Leben ist, weil aus Gott fließend und in ihm gründend, ewig nach Art des Lebens der Gottheit, und diese Ewigkeit selbst ist somit, wie die Folge, so auch ein hervorragendes Merkmal seines göttlichen Charakters. Mithin konnte der Sohn Gottes zur Betonung der Erhabenheit und der Beziehung dieses Lebens zum Leben der Gottheit sich damit begnügen, es als ewiges Leben zu bezeichnen¹.

Aber noch aus einem andern Grunde hat der Sohn Gottes das durch ihn uns auf übernatürliche Weise zu vermittelnde Leben als ewiges Leben bezeichnet. Er redet nämlich bei Joh. 6 nicht ausschließlich von dem Leben unserer Seele, sondern von demjenigen, welches er unserer ganzen Natur, der Seele und dem Leibe, mittheilen will; ja er legt sogar auf das Leben des Leibes einen besondern Nachdruck, indem er uns dessen Wiederherstellung nach dem zeitlichen Tode verheißt. Der Leib ist seiner Natur nach sterblich; bei ihm ist schon die einfache Ewigkeit des Lebens ein übernatürliches, in die Augen springendes Wunder, und daher konnte der Heiland recht gut den Vorzug des aus ihm unserer ganzen Natur zuströmenden Lebens unter dem Prädicate der Ewigkeit hervorheben, um so mehr, da die unverwüßliche Frische, die gänzliche Freiheit

¹ Vgl. über die *vita aeterna* St. Thomas (Summa contra gent. 1. 3, c. 61): Quod per visionem Dei particeps aliquis sit vitae aeternae.

von Zerspaltung und Vertreibung überhaupt die höchste Vollkommenheit des Lebens ist.

Damit sind wir bei dem zweiten Hauptmomente der Verklärung unserer Natur, der Verklärung des Leibes und des leiblichen Lebens, angekommen.

§ 94. Die Verklärung des Leibes und des leiblichen Lebens.

Auferstehung und Verklärung als zusammenhängende Momente eines Myſteriums.

In dem, was uns der Glaube über die Vollendung unserer Natur nach ihrer leiblichen Seite lehrt, kann man zwei Punkte unterscheiden: erstens die Wiederherstellung der Verbindung von Seele und Leib mit der Bestimmung, daß dieselbe niemals mehr aufgelöst werden soll, und zweitens die Verklärung des Leibes und des leiblichen Lebens. Letztere ist, wie früher schon bewiesen wurde und später sich noch klarer herausstellen wird, ohne Zweifel ein übernatürliches Myſterium. Dagegen kann es aber fraglich erscheinen, ob auch die Wiederherstellung des Leibes und seines Lebens und die ewige Erhaltung desselben für sich allein schon ein wahres Myſterium sei.

Die Auferweckung von den Todten hat nicht nothwendig die Verklärung des wiederhergestellten Lebens im Gefolge, wie das ja z. B. die Todtenerweckungen, welche Christus hier auf Erden gewirkt hat, dathun. Auch ist es an sich denkbar, daß Gott dieses neu geschenkte Leben durch eine besondere Vorſehung vor dem Tode bewahrte, ohne es jedoch durch eine innere Umwandlung und Vergeistigung vor demselben zu sichern.

Aber selbst in dieser Voraussetzung wäre doch die Wiederherstellung des Leibes und seines Lebens nach dem Tode, namentlich nach der völligen Vertreibung, insoweit wenigstens ein übernatürliches Werk, als dieselbe nicht ohne eine unmittelbare, außerordentliche Machtentfaltung von seiten Gottes zu stande kommen kann. Ebenso könnte die ununterbrochene, ungeſtörte Unterhaltung dieses so hergestellten Lebens nicht ohne eine außerordentliche Einwirkung Gottes stattfinden. Es wäre also wenigstens die Wirkungsweise übernatürlich, wenn auch das Product derselben, der Leib und dessen Leben, nicht aus dem Rahmen der Natur heraussträten.

Wenn nun diese Wiederherstellung resp. Erhaltung des natürlichen Lebens nach dem Tode als eine Wirkung betrachtet werden müßte, die nothwendig in den Bereich der natürlichen Bestimmung des Menschen fiel: so läge sie allerdings trotz ihres wunderbaren Zustande-

kommens doch nicht über das Gebiet der natürlichen Vernunft hinaus; ſie wäre nur in dem Sinne ein Myſterium, wie überhaupt die Wunder Gottes in der ſichtbaren Welt Myſterien für uns ſind, um ſo mehr, da wir ſchon in vielen Beiſpielen die Möglichkeit der Hauptwirkung, der Auferweckung vom Tode, ſichtbar vor Augen haben.

Man könnte dann ſo argumentiren: Es iſt dem Menſchen weſentlich, aus Leib und Seele zu beſtehen. Die Seele iſt nicht etwa bloß zufällig an einen Körper gebunden, ſondern Leib und Seele machen zuſammen in ihrer Verbindung zu einer Natur das Menſchentweſen aus. Da nun in dieſem Compoſitum der hervorragendere Theil, die Seele, von Natur aus auf eine immerwährende Dauer angelegt iſt, ſo gehört es auch zur natürlichen Beſtimmung des ganzen, weſenhaft zuſammengefügten Compoſitums, als ſolches immer fortzubeftehen. Im normalen Lauf der Dinge wäre hierzu, wie bei jedem Geſchöpfe, die erhaltende Thätigkeit Gottes erforderlich; dieſelbe müßte ſich dem corruptibeln Leibe gegenüber ſogar noch zu einer beſondern Providenz geſtalten, durch welche die Auflöſung von demſelben ferngehalten würde. Allein hierin wäre doch in keiner Hinſicht etwas Uebernatürliches zu erblicken, da es ja nur dazu diente, den Menſchen in ſeinem natürlichen Beſtande zu erhalten. Nun iſt allerdings jetzt durch die Sünde Tod und Verweſung dazwiſchen getreten. Dieſe wieder aufzuheben, dazu gehört eine wunderbare und inſofern übernatürliche Thätigkeit Gottes. Allein das Product dieſer Thätigkeit, die Wiederherſtellung und immerwährende Fortdauer des Menſchentweſens, abgeſehen von der Verklärung, überſteigt inhaltlich nicht die Grenzen der Natur des Menſchen und iſt daher an ſich kein Myſterium.

Man kann nicht läugnen, daß dieſe Argumentation etwas Beſtehendes enthält. Der ſchwache Punkt derſelben liegt in der Behauptung, daß, weil die Seele von Natur aus auf eine immerwährende Dauer angelegt iſt, darum auch dem ganzen Menſchentweſen eine ſolche Fortdauer nicht bloß ſehr zuſagend, ſondern excluſivlich angemessen ſei. Es läßt ſich nämlich nicht ſtringent beweifen, daß Gott nothwendig die menſchliche Natur in ihrer Totalität in Ewigkeit erhalten reſp. wiederherſtellen müſſe. Gerade deßhalb, weil das leibliche Leben ſeiner Natur nach der Auflöſung unterworfen iſt und factiſch derſelben verfällt, weil es alſo nur durch ein Wunder ewig erhalten reſp. wiederhergeſtellt werden kann, läßt ſich ſchon präſumiren, daß es auf Unſterblichkeit und Wiederherſtellung keinen Anſpruch hat. Aber auch zur Vollendung und Seligkeit der Seele iſt die Fortdauer ihrer Verbindung mit dem Leibe nicht weſentlich nothwendig; die Seele kann ohne

den Leib durch den Genuß geiſtiger Güter ſelig ſein, wie es factiſch die Seelen der Abgeſchiedenen auch während der Trennung von ihren Leibern ſind; ja eine Verbindung der Seele mit dem Körper ohne übernatürliche Verklärung deſſelben würde der Seele in dem Vollgenuſſe der Seligkeit eher hinderlich als förderlich ſein. Man ſagt zwar mit Recht, der Tod ſei durch die Sünde in die Welt gekommen; er ſei eine Abnormität, die nach Hebung der Schuld, worauf ſie beruht, mitverſchwinden müſſe. Allein wir wiſſen auch, daß nach katholiſcher Lehre die Unſterblichkeit des erſten Menſchen eine übernatürliche, freie Gnade Gottes war, auf welche die Natur keinen Anſpruch hatte. Fehlte der Natur nach katholiſcher Lehre der Anſpruch auf die Freiheit vom Tode, ſo fehlt ihr noch mehr der Anſpruch auf eine wunderbare Wiederherſtellung nach dem Tode.

Alle Vernunftgründe, womit man uns von der bevorſtehenden Auferſtehung der Todten zu überzeugen ſucht, ſind weiter nichts als Gründe für die Convenienz, nicht für die Nothwendigkeit deſſelben, Gründe ſolglich, womit man die Wirklichkeit deſſelben allenfalls wahrſcheinlich machen, aber keine ſichere Ueberzeugung davon beibringen kann. Es iſt angemessen, daß Gott der menſchlichen Natur, dem Mikrokoſmos, zu ſeiner Verherrlichung ein ewiges Daſein gebe, daß er die Unſterblichkeit der Seele auch auf den Leib ausdehne, daß er den Menſchen, der in ſeinem Leibe und durch ſeinen Leib zur Ehre Gottes gewirkt hat, auch in der Ewigkeit in ſeinem Leibe und an ſeinem Leibe belohne. Aber dieſe Gründe ſind zu ſchwach, um für ſich allein ein ſo großartiges Wunder, wie es hier nothwendig wäre, zu motiviren; andererseits werden ſie auch durch den ſchon erwähnten Umſtand paralysirt, daß der Leib, wenn er nicht in den Stand einer übernatürlichen Verklärung verſetzt wird, die volle Entwicklung des geiſtigen Lebens beinträchtigen und damit ſowohl der höhern Seligkeit des Menſchen als der größern Ehre Gottes in ſeiner Schöpfung hinderlich im Wege ſtehen würde. Vom rein natürlichen, philoſophiſchen Standpunkte aus müßte man demnach immer mehr gegen als für die Auferſtehung präſumiren.

Die entſcheidenden Gründe für die Auferſtehung von den Todten und für das ewige Leben des Leibes liegen auf einem höhern Gebiete, ſie gehören der übernatürlichen Ordnung der Dinge an, und weil ſie als ſolche geheimnißvoller Natur ſind, verleihen ſie auch der Auferſtehung ſelbſt einen geheimnißvollen Charakter.

Man ſehe nur zu, wie die Heilige Schrift die Auferſtehung der Todten begründet. Man wird nicht finden, daß ſie dieſelbe auf das eigenthüm-

liche Recht unserer Natur stütze; man müßte denn darauf recurriren, daß sie dieselbe an mehrern Stellen auf das die Sünde tilgende Verdienst Christi gründet. Allein dieser Recurs wäre nur dann gültig, wenn Christus die Sünde nur als eine Störung der natürlichen Ordnung, nicht auch zugleich oder vielmehr recht eigentlich als den Sturz der übernatürlichen Ordnung vernichtet hätte. Nur deshalb, weil der Tod des Gottmenschen mächtig genug war, die Sünde als die Räuberin der übernatürlichen Lebensgüter vollständig zu besiegen, hat er uns auch das ursprünglich aus Gnade verliehene Recht auf die Unsterblichkeit des Leibes zurückerobert.

An mehrern klassischen Stellen wird zudem ausdrücklich die Unsterblichkeit unseres Leibes durch unsere übernatürliche Verbindung mit dem Gottmenschen, als dem Canal einer höhern, aus dem Schoße der Gottheit in uns fließenden Lebenskraft motivirt.

Bei Joh. 6 leitet der Heiland unsern Anspruch und unsere Hoffnung auf die Unsterblichkeit des Leibes daraus her, daß wir durch den Glauben an seine Gottheit und durch den Genuß seines lebendigmachenden Leibes mit ihm selbst auf übernatürliche Weise so innig verbunden werden, daß wir in ihm sind, wie er im Vater, und daher auch durch ihn und aus ihm leben sollen, wie er durch den Vater und aus dem Vater lebt. Er stellt die Auferstehung von den Todten dar als ein übermenschliches, kaum geahntes Wunder, das nur da erwartet werden könne, wo dem irdischen, verweslichen Menschen ein vom Himmel herabsteigendes, mit göttlicher Kraft erfülltes Brod gegeben werde. So gilt auch dem Apostel dieses als das stärkste Argument für unsere Auferstehung, daß Christus, unser gottmenschliches Haupt, durch die Kraft seiner Gottheit von den Todten auferstanden ist¹. Der Auferstehung Christi werden wir aber nach dem Apostel hauptsächlich deshalb theilhaft, weil in uns, als den lebendigen Gliedern Christi, der lebendigmachende, göttliche Geist Christi und seines ewigen Vaters wohnt: „Wenn der Geist dessen, der Jesus von den Todten auferweckt hat, in euch wohnt, dann wird der, welcher Jesus von den Todten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber beleben wegen seines in euch wohnenden Geistes“².

Die Väter, wie schon in den ersten Zeiten Irenäus³, begründen ebenfalls unsere Auferstehung durch unsere übernatürliche Verbindung mit dem Gottmenschen, und da diese Verbindung in der realsten und vollkommensten

¹ Eph. 2, 5. 6. Kol. 2, 12. 18.

² Röm. 8, 11.

³ Def. Adv. Haer. 1. 5 an vielen Stellen.

Weise im Genuße seines lebendigmachenden Fleisches hergestellt wird, so führen sie dem Beispiele des Heilandes folgend die Eucharistie als die Hauptquelle und den Haupttitel unserer Unsterblichkeit und der Auferstehung unseres Leibes an. Besonders bezeichnend drückt sich der hl. Cyrill von Alexandrien zu Joh. 6 aus, wenn er sagt: „Nicht anders kann das, was seiner Natur nach (also nicht erst durch die Sünde) verweslich ist, lebendig gemacht (d. h. zu unverweslichem Leben erhoben und darin erhalten) werden, als wenn es leiblich mit dem Leibe desjenigen verbunden wird, der seiner Natur nach das Leben selbst (und darum das ewige Leben) ist, d. h. mit dem Leibe des Eingebornen.“ Damit will jedoch der Heilige ebensovienig wie der Heiland selbst behaupten, daß unsere Verbindung mit Christus unbedingt die sacramentale sein müsse; er will offenbar nur andeuten, daß wir entweder durch die Eucharistie vollkommen oder durch Glauben und Taufe unvollkommen in übernatürlicher Weise mit dem Gottmenschen als Glieder seines mythischen Leibes verbunden sein müssen, um die Unsterblichkeit des Leibes beanspruchen und erlangen zu können.

Solche erhabene, übernatürliche Gründe sind es, worauf die Heilige Schrift und die Väter unsere Ansprüche und unsere Hoffnung auf die Unsterblichkeit des Leibes und auf die Auferstehung insbesondere stützen: sie sind in der That mächtig genug, uns ein so großes Wunder, wie es hier notwendig ist, erwarten zu lassen, während alle natürlichen Gründe uns höchstens eine dunkle Ahnung von seiner Verwirklichung zu geben vermögen.

Die genannten Gründe, wie sie uns die Heilige Schrift und die Väter darbieten, liegen nicht nur schlechtweg über die Natur hinaus, sondern sie sind dem innersten Kern der übernatürlichen Ordnung entnommen; sie gehören nicht einmal zur einfachen Ordnung der Gnade, sondern zur Ordnung des auf die hypostatische Union gegründeten Organismus; sie kommen alle darauf zurück, daß wir Glieder sind am mythischen Leibe des eingebornen Sohnes Gottes.

Auch die Gnade allein, wodurch der Mensch zur Würde eines Adoptivkindes Gottes erhoben wird, wäre gewiß hinreichend, wenigstens ungleich mehr als die natürliche Würde und Bestimmung des Menschen, um ein so großes an seinem Leibe zu vollziehendes Wunder zu motivieren. Wenn nun aber nichtsdestoweniger in der Heiligen Schrift zunächst eben unsere Beziehung zu Christus dem gottmenschlichen Haupte als Grund unserer Auferstehung zu unsterblichem Leben angegeben wird, so hat das seine tiefe

Bedeutung. Einestheils ist ja unsere Einverleibung in Christus schon der Grund der Gnade selbst, somit also auch der aus ihr fließenden Vorzüge. Andernthails ist die Gnade für sich allein am Ende doch immer bloß eine Heiligung und Erhebung des Geistes; sie umspannt nicht das ganze Menschenwesen auch nach seiner niedern Seite, und es wäre an sich denkbar, daß die Seele zum Genuße der ihr durch die Gnade bestimmten Seligkeit vom Leibe geschieden würde und ewig geschieden bliebe, wie die Seelen der Heiligen factisch geraume Zeit außer dem Leibe ihre Seligkeit in vollkommener Ruhe genießen. Aber durch die Incarnation wird das ganze in die Person des Logos aufgenommene Menschenwesen von dieser göttlichen Person erhoben und geheiligt; in der absolut ewigen Person des Sohnes Gottes empfängt zunächst der darin aufgenommene menschliche Leib Christi wesentlich den Anspruch auf ewige Existenz; mit dem eigenen Leibe Christi empfangen aber auch die mittelbar demselben eingegliederten Leiber seiner lebendigen Glieder denselben Anspruch. Das Eingehen des ewigen Gottes in das vergängliche Fleisch und die Aufnahme des Fleisches in den Schoß des ewigen Gottes ist für das Fleisch der letzte und höchste Grund seiner ewigen Dauer, seines wunderbaren Sieges über den Tod, ist im Fleische der Stempel, der ihm die Signatur der Ewigkeit ausdrückt.

Also nicht die Natur, sondern die übernatürlichen Mysterien der Gnade und der Incarnation, oder kurzweg das Mysterium unserer mystischen Einheit mit dem Gottmenschen, das ist der Grund, auf welchem unsere Hoffnung auf die Auferstehung und Unsterblichkeit unseres Leibes ruht.

Dieser Grund entfernt zugleich auch die Schwierigkeit, wegen deren die Wiederherstellung der Verbindung mit dem Leibe für den Zustand der vollendeten Vollkommenheit und Seligkeit des Geistes nicht entsprechend erschien. Denn er fordert nicht nur, daß die Seele überhaupt wieder in Verbindung mit dem Leibe trete, sondern bewirkt zugleich, daß diese Verbindung eine verklärte werde, daß der Leib selber mit einer der Herrlichkeit und Seligkeit der Seele entsprechenden übernatürlichen Glorie bekleidet werde, wodurch er, weit entfernt, für die Seele eine niederdrückende Last zu sein, vielmehr zur vollen Offenbarung und Darstellung ihrer Herrlichkeit und Seligkeit dient.

Ohne eine solche Verklärung, sagten wir oben, sei an eine Auferweckung und ewige Erhaltung des leiblichen Lebens nicht zu denken. Daher müssen wir nun sagen, die Auferweckung lasse sich im Grunde gar nicht von der Verklärung trennen; nur der bei seiner Auferweckung zur Verklärung bestimmte Leib habe überhaupt auch die Bestimmung zur Auferstehung. Es

gibt keine Auferſtehung zum ewigen Leben ohne Verklärung; und obwohl auch die Auferſtehung als ſolche ſchon ein übernatürliches Myſterium iſt, ſo ſchmilzt ſie doch in der Wirklichkeit mit der Verklärung zu einem Myſterium zuſammen, d. h. dieſelben übernatürlichen Gründe verlangen ebenſo die Auferſtehung des Leibes zu einem nicht mehr aufzulöſenden Leben wie die Verklärung des Leibes und ſeines Lebens, und zwar beides *per modum unius*, d. h. das eine in Beziehung auf das andere. Dieſe Beziehung aber iſt eine doppelte. Unſere lebendige Einheit mit dem Gottmenſchen verlangt die Auferſtehung unſeres Leibes nur inſofern, als derſelbe ſich auch verklären läßt und verklärt werden ſoll, um die Herrlichkeit der Seele nicht nur nicht zu hindern, ſondern auszubreiten und zu offenbaren. Die ewige Fortdauer des neu erweckten Lebens aber wird durch die Verklärung des Leibes erſt recht begründet und geſichert. Als Vergeiſtigung des Leibes unterdrückt die Verklärung in demſelben eben das, wodurch er nach ſeiner Auferſtehung von neuem dem Tode ausgeſetzt werden könnte, ſeine natürliche Gebrechlichkeit und Verweſlichkeit; ſie erſt bewirkt in Wahrheit, daß der Leib fortan nicht mehr ſterben kann, daß er in ſich ſelbſt wahrhaft über den Tod erhaben und unſterblich iſt, während er ohne ſie in ſich immer ſterblich bliebe und nur durch beſondern Schutz Gottes vor dem wirklichen Eintritt des Todes bewahrt würde. Ohne die Verklärung wäre die endloſe Fortdauer des leiblichen Lebens immer nur eine prekäre, nicht in ſeiner Beſchaffenheit begründete, wäre ſomit auch nicht das volle Eigenthum des auferſtandenen Leibes, was ſie doch ſein muß, wenn ſie als Glied in einer feſt geſchloſſenen Ordnung erſcheinen ſoll.

Daraus folgt, daß ſich das ganze Myſterium der Vollendung des Menſchen nach ſeiner leiblichen Seite, alſo auch die Aufertwedung und unaufhörliche Fortexiſtenz des Leibes, in dem Myſterium der Verklärung concentrirt, weßhalb wir auch dieſe von vornherein ſchlechthin als den eigentlichen Inhalt der übernatürlichen Vollendung des Menſchen bezeichnen haben. Denn die dem Leibe kraft ſeiner Eingliederung in Chriſtus zukommende Verklärung, ſeine Beſtimmung zur Participation an der Verklärung der Seele ſichert ihm auch das ewige Leben, wie die Vergöttlichung der Seele ihr ein göttlich ewiges Leben gewährt: ſie ſichert es ihm aber auch ſo vollkommen, daß er durch eine übernatürliche Beſchaffenheit ebenſo unſterblich wird, wie der Geiſt ſeiner Natur nach unſterblich iſt. Ja man ſcheint ſogar ſagen zu müſſen, dem Leibe werde durch dieſe übernatürliche Beſchaffenheit das ewige Leben noch in höherem Sinne zu

theil, als es dem geschaffenen Geiste von Natur zukommt. Der Leib participirt ja hier, wenngleich mittelbar durch die Seele, an der Ewigkeit Gottes; er wird mit der Seele auch über jene Wandelbarkeit, jenen Zeitfluß erhoben, dem der geschaffene Geist trotz seines unsterblichen Wesens noch immer unterliegt; auch er wird in einen Zustand der Unbeweglichkeit und unwandelbaren Ruhe versetzt, wie nur Gott allein ihn von Natur besitz und beanspruchen kann.

§ 95. Nähere Bestimmung des Wesens der leiblichen Verklärung¹.

1. Gehen wir nun näher auf die Bestimmung des Wesens der leiblichen Verklärung ein, so kann man zunächst im allgemeinen sagen, dieselbe bestehe in der Ueberwindung der Materialität, d. h. in der Ausschließung der durch die Materialität bedingten Unvollkommenheiten.

Die wichtigsten aus der Materialität des Leibes entspringenden Unvollkommenheiten, wodurch er eben vom Geiste unterschieden ist und in der natürlichen Verbindung mit dem Geiste denselben belastet und zu sich hinabzieht, sind seine Grassität, um mich so auszudrücken, ferner die Corruptibilität und die Trägheit. Dem entsprechend bewirkt die Verklärung des Leibes die drei Eigenschaften der subtilitas, der incorruptibilitas oder impassibilitas und der agilitas. Daß diese drei Eigenschaften den Leibern kraft ihrer Verklärung zukommen, ist allgemein angenommen; nicht so allgemein dagegen ist die Uebereinstimmung hinsichtlich der Erklärung derselben, namentlich bei der ersten Eigenschaft, welche am tiefsten in das Wesen der körperlichen Natur eingreift.

Die Subtilität ist der Gegensatz zur Grassität des Leibes. Letztere ist die unmittelbarste und natürlichste Folge seiner Materialität, wie umgekehrt die Subtilität, die Feinheit des Geistes, die Folge seiner in der Immaterialität liegenden Einfachheit ist. Wird die Grassität gehoben, darin ist der Leib dem Geiste conformirt, weil auch vergeistigt. Unter der Grassität aber denken wir uns diejenige Eigenschaft, wodurch die Körper einen Raum ausfüllen, d. h. andere Körper von demselben ausschließen und also auch selbst von andern Körpern wieder ausgeschlossen werden. Wenn sie ganz aufgehoben würde, so verlöre der verklärte Leib auch das Vermögen, seinerseits einen Raum auszufüllen und andere Körper davon auszuschließen.

¹ Vgl. über das Folgende bes. *S. Thom.*, Suppl. in p. 8, q. 82 sqq. *Suarez*, In p. 3, tom. 2, disp. 48.

Das ist offenbar nicht der Fall, sonst hätte der verklärte Leib Christi nicht von den Jüngern betastet werden können. Denn die Betastung setzt in ihrem Gegenstande die räumliche Resistenz voraus. Die vollständige Aufhebung der Gracität ist aber auch nicht nothwendig für den Zustand der Seligen; denn insofern sie nur die eigene Raumaussfüllung und Resistenz der verklärten Leiber in sich begreift, ist sie eine Vollkommenheit derselben, deren Aufhebung zur Seligkeit nichts beitragen würde. Ja sie ist nicht einmal denkbar, weil dadurch der Leib ein ihm wesentliches Vermögen einbüßen und also gar kein Körper mehr sein würde.

Was als eine wirkliche Unvollkommenheit wegfallen muß, weil es den Körper mangelhaft und beschränkt erscheinen läßt, ist der Umstand, daß er durch andere Körper von dem durch sie occupirten Raume ausgeschlossen wird, daß er also nicht subtil genug ist, um ähnlich, wie der gar nicht ausgedehnt existirende Geist, mit ihnen an demselben Orte existiren zu können. Wenn also dem Auferstehungsleibe neben dem Vermögen, andern Körpern zu resistiren, auch das noch gegeben wird, von der Resistenz anderer Körper, wenigstens derjenigen niederer Ordnung, nicht gehindert zu werden, so gewinnt er zu seiner natürlichen Vollkommenheit auch noch die der Existenzweise des Geistes, er nimmt Antheil an der Feinheit des Geistes, ohne sein Wesen zu verlieren. In diesem Sinne reden die Väter von der Subtilität des verklärten Leibes Christi, kraft deren er durch die verschlossenen Thüren ungehindert hindurchging, um sich doch gleich nachher betasten zu lassen; und mehrere von ihnen bezeichnen diese Eigenschaft ausdrücklich als eine Folge seines verklärten glorreichen Zustandes¹.

Der hl. Thomas glaubt², in dieser Weise lasse sich die in der Verklärung liegende Subtilität nicht auffassen, und zwar aus einem doppelten Grunde: erstens weil die Unabhängigkeit des Körpers vom Raume etwas so außerordentlich Uebernatürliches sei, daß die Compenetration mit einem andern Körper nicht durch eine, selbst übernatürlicherweise in ihn gelegte Eigenschaft, sondern nur durch eine jedesmalige außerordentliche Einwirkung der göttlichen Allmacht erfolgen könne, und zweitens, weil eine solche permanente Eigenschaft zweckwidrig sei, da ja der Unterschied der Körper nach ihrer räumlichen Lage mit zur mannigfaltigen Schönheit des Himmels gehöre. Der Heilige meint daher, unter der Subtilität sei nur im allgemeinen eine gewisse Vergeistigung des Leibes zu verstehen, die er als *subiectio corporis sub anima* bezeichnet.

¹ Cf. *Suarez*, In p. 3, tom. 2, disp. 48, n. 5.

² Suppl. in p. 3, q. 83, n. 2.

Wenn dem so wäre, müßte man darauf verzichten, die Subtilität als eine besondere den übrigen *dotes* coordinirte das festzuhalten; sie wäre dann vielmehr der Inbegriff bezw. der Grund und das Resultat der übrigen. Darauf werden wir zurückkommen. Es ist aber Thatsache, daß die Idee der Subtilität, wie sie unter den vier *dotes* des glorreichen Leibes aufgeführt wird, hergeleitet ist aus den oben erwähnten Erscheinungen am verklärten Leibe Christi, und somit scheint sie auch in dem von uns erklärten Sinne festgehalten werden zu müssen. Die Argumente des hl. Thomas sind ohne Zweifel tief gedacht, aber vielleicht doch nicht ganz *concludent*. Wenn nämlich durch die göttliche Allmacht bewirkt werden kann, daß ein Körper den andern penetriert, daß er also zeitweilig über die Resistenz anderer Körper erhaben ist, sollte man doch glauben, Gott könne, natürlich durch ein fortdauerndes Wunder seiner Allmacht, diese Fähigkeit dem Körper auch als permanente Eigenschaft zum beliebigen Gebrauche mittheilen. Und zweckwidrig würde das nicht sein; denn eine permanente Penetration der Körper, welche die sichtbare Ordnung des Himmels aufheben würde, wird durch diese Subtilität nicht herbeigeführt, sondern es wird nur der Seele das Vermögen beigelegt, daß sie ihren Körper jeden Augenblick an jeden beliebigen Ort hinversetzen kann, ein Privilegium, zu dessen freiem Gebrauche das Vermögen, jeden auf dem Wege liegenden Körper zu penetriren, wenigstens sehr zweckmäßig erscheinen dürfte.

Die beiden andern Eigenschaften, wodurch vorzüglich der Leib kraft der Materialität sich zu seinem Nachtheile vom Geiste unterscheidet, sind die Corruptibilität und die Trägheit.

Unter Corruptibilität versteht man die dem Körper als solchem eigenthümliche Leidsfähigkeit, durch die er alterirt, zerrüttet und aufgelöst werden kann; unter der Trägheit die Unbeholfenheit, Schwerfälligkeit, durch die er gehindert wird, jede beliebige Bewegung von seiten der Seele anzunehmen und derselben als Werkzeug zu jeder beliebigen Thätigkeit zu dienen. Daß diese beiden Unvollkommenheiten durch die Verklärung des Leibes absorbiert werden, ist keine Frage, denn die *incorruptibilitas* oder *impassibilitas* und die *agilitas* werden gerade in diesem Sinne unter den *dotes* des verklärten Leibes aufgeführt. Der Leib wird durch die Verklärung auf übernatürliche Weise unvertöschlich und unleidensfähig, wie es der Geist als solcher der Natur nach ist, und zugleich erhält er eine solche Beweglichkeit, daß er ohne Beschwerde dem Geiste überall hin so folgen kann, als wenn er selbst Geist wäre.

2. Fassen wir nun den Grund und die Bedeutung dieser Vergeistigung ins Auge, so ist festzuhalten, daß der Leib des Menschen nur als der von der Seele informirte und belebte Leib vergeistigt wird. Durch die Vergeistigung wird er nicht einem außer ihm stehenden, sondern dem in ihm wohnenden Geiste gleichförmig gemacht. Dieselbe tritt ein auf Grund und zum Zwecke seiner Unterwürfigkeit unter die geistige Seele.

Der Hl. Thomas sagt in dieser Beziehung¹, die Verklärung des Leibes (in den drei bis jetzt besprochenen *notes*) sei im Grunde nur eine *plena subiectio corporis ad animam*. Denn die Materialität des Leibes wird gerade dadurch überwunden, daß der in ihm wohnende Geist mit übernatürlicher Kraft ihn vollkommen durchdringt und durchherrscht.

Auf natürliche Weise beherrscht der Geist auch jetzt schon als Lebensprincip den Körper in den Functionen des Naturlebens und der Bewegung; aber diese Herrschaft ist keine vollkommene; gerade an der Materialität des Leibes hat sie ihre Schranken, und zwar solche Schranken, daß dadurch nicht nur der Einfluß des Geistes auf den Leib gehemmt, sondern auch der Geist selbst in seiner eigenen Freiheit beschränkt wird. Nicht nur kann er den Leib nicht vom Raume unabhängig machen, die Leidensfähigkeit in ihm nicht unterdrücken und ihn nicht zu jeder beliebigen Bewegung als Werkzeug gebrauchen; nein, auch der Geist selbst ist theilweise unter die Herrschaft der Materialität des mit ihm verbundenen Leibes gebannt; auch er kann mit seiner Substanz dort nicht existiren, wo sein Körper nicht existiren kann; auch er wird in seiner Verbindung mit dem Körper in dessen Leidensfähigkeit hineingezogen, und endlich ist er selbst in seiner innern Thätigkeit vielfach durch das *gravamen* des Körpers gehindert. *Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam.*

¹ Suppl. in p. 3, q. 83, a. 1: Et ideo alii dicunt, quod dicta completio, ex quo corpora humana subtilia dicuntur, erit ex dominio animae glorificatae, quae est forma corporis, super ipsum, ratione cuius corpus gloriosum spirituale dicitur, quasi omnino spiritui subiectum. Prima autem subiectio, qua corpus animae subicitur, est ad participandum esse specificum, prout subicitur sibi ut materia formae et deinde subicitur ei ad alia opera animae, prout anima est motor, et ita prima ratio spiritualitatis in corpore est ex subtilitate, et deinde ex agilitate et aliis proprietatibus corporis gloriosi. Et propter hoc Apostolus in spiritualitate tetigit dotem subtilitatis, ut Magistri exponunt, unde Gregorius dicit decimo quarto *Moralium*, quod corpus gloriosum dicitur subtile per effectum spiritualis potentiae; et per hoc patet solutio ad obiecta, quae procedunt de subtilitate, quae est per rarefactionem.

Durch die Kraft des Geistes Gottes erst kann die Herrschaft der Seele über den Körper vollkommen werden. In sich selbst auf eine höhere Stufe der Geistigkeit erhoben, gleichsam in göttliche Gluth eingetaucht, kann die Seele nun auch auf ungleich mächtigere Weise den Körper in Besitz nehmen und ihn durchherrschen, als sie es durch ihre Natur vermochte, und eben darum auch alles, was ihr im Leibe difform und widerstrebend ist, absorbiren. Dieses gänzliche Durchdringensein des Leibes von der geistigen Seele ist *in concreto* die Ursache der Vergeistigung des Leibes.

Wenn nämlich der Leib auf eine so mächtige Weise von der Seele durchherrscht wird, daß die Schranken seiner Materialität durchbrochen werden, dann ist die erste Folge davon die Subtilität, die Feinheit des Leibes, und zwar, falls unsere obige Erklärung derselben bestehen bleiben soll, in der Art, daß der Leib überall existiren kann, wo die Seele selbst zu existiren vermag. Der hl. Thomas, welcher diese Erklärung nicht zugibt, liefert¹ dafür eine andere, die wir neben der unsrigen zu deren Ergänzung und Vertiefung adoptiren können. Eben das Durchherrschtsein von der Seele als solcher involvirt eine gewisse Verfeinerung des Körpers, eine Aufhebung des crassen Wesens, wodurch seine Materialität ihn zunächst gegen eine gänzliche Durchdringung von seiten des eigenen Geistes absperrt. Die unmittelbarste Folge der Subtilität, worauf der hl. Thomas ihr Wesen beschränkt, besteht also darin, daß der Leib von der eigenen Seele vollkommen durchherrscht ist; erst an zweiter Stelle folgt dann die andere Subtilität in Bezug auf den Raum, kraft deren der Körper mit der ihn durchherrschenden Seele überall da existiren kann, wo die Seele selbst zu existiren vermag.

Man sieht daraus, daß der hl. Thomas, wenn er die Subtilität des verklärten Leibes im leßtern Sinne läugnet, nur ein secundäres Moment derselben beiseite legen will, dagegen desto tiefer das eigentliche Wesen der Subtilität sowohl, wie überhaupt der Vergeistigung des Leibes, aus seiner Wurzel heraus auffaßt.

Um so leichter und sicherer leiten wir aus dem absoluten Durchherrschtsein des Leibes von seiten der Seele die beiden andern Axiome des verklärten Leibes ab: die Incorruptibilität und die Agilität. Wo der Leib so vollkommen vom Geiste beherrscht ist, daß seine Materialität gänzlich paralytisch wird und er gleichsam im Geiste aufgeht, da kann er

¹ L. c.

durch keine der Urfachen, die wegen ſeiner Materialität über ihn Gewalt hatten, weiterhin angegriffen, verletzt oder zerſtört und namentlich nicht in einer Weiſe afficirt werden, daß dadurch die Seele ſelbſt ſchmerzlich berührt würde; da muß er vielmehr in der vollſten Abhängigkeit von der Seele ſtehen, und weit entfernt, ihren Bewegungen ein Hinderniß in den Weg zu legen, in jeder Beziehung nach ihrem Belieben ſich bewegen und regieren laſſen.

So ſtehen die genannten drei Momente der Verklärung des menſchlichen Leibes in cauſaler Beziehung zu der übernatürlichen vollkommenen Herrſchaft der Seele über den Leib. Wie aber einerſeits Wirkungen dieſer Herrſchaft, ſo ſind ſie auch andererseits die Bedingungen, unter welchen allein dieſe Herrſchaft in ihrer Vollkommenheit beſtehen kann: der Vollgenuß der Herrſchaft der Seele über den Leib iſt das Reſultat und darum auch das Ziel der durch ihre Obmacht über denſelben ihm mitgetheilten Eigenſchaften. Denn nicht um des Leibes als ſolchen willen wirkt die Seele in Kraft des Heiligen Geiſtes ſeine Vergeiſtigung, ſondern um dadurch in ſich ſelbſt von allen Schranken und Banden der Materialität befreit zu werden und den Leib ungehindert als ihr geſügiges Werkzeug gebrauchen zu können.

Es bedarf keiner nähern Ausführung, daß eine ſo vollkommene Unterwerfung des Leibes unter die Seele nicht nur ſehr wunderbar iſt, ſondern auch über alle Anſprüche der menſchlichen Natur hinausgeht und deſhalb ebenſo oder noch mehr ein Myſterium iſt als die Gaben der Integrität beim erſten Menſchen, welche nur das Vorſpiel dieſer die Natur durch und durch umwandelnden Verklärung waren. In beſchränkter Weiſe leiſtete nämlich ſchon die Integrität das, was hier die Verklärung leiſtet, aber nur deſhalb, weil auch ſie auf einer Art von Verklärung durch den Heiligen Geiſt beruhte. Gleichwohl war es noch keine ſolche Verklärung, welche den Leib und das leibliche Leben radical geläutert und das Aufleben ſeiner natürlichen Unvollkommenheiten, ſomit auch die gänzliche Auflöſung deſſelben unmöglich gemacht hätte; die natürlichen Unvollkommenheiten waren hier nur ſuſpendirt, nicht durch eine innere Umwandlung aufgehoben. Letzteres geſchieht erſt in der himmliſchen Verklärung. Darum war die Unſterblichkeit Adams nur ein *posse non mori*, kein *non posse mori*. So ſehr nun das *non posse mori* erhaben iſt über das *posse non mori*, ſo hoch iſt auch das Myſterium der Verklärung erhaben über das Myſterium der Integrität.

Letztere ſollte die Natur läutern und reinigen, damit ſie das Gnadenlicht Gottes in ſich aufnehmen könnte; ſo muß die Läuterung und Reini-

gung der Natur durch die Verklärung sie befähigen, ein reiner Spiegel zu werden für das Licht der Herrlichkeit, in dem sich Gott von Angesicht zu Angesicht zu erkennen gibt.

3. Wenn die Verklärung des Leibes um der Verklärung der Seele willen da ist, so müssen wir in derselben außer dem bis jetzt Besprochenen noch ein viertes Moment aufzeigen können. Diejenigen Wirkungen derselben, welche wir bereits angegeben haben, sind im Grunde nur eine Läuterung des Leibes und seines Lebens, keine positive Glorification desselben. Sie conformiren den Leib mit dem Geiste, aber noch nicht mit dem verklärten, vergöttlichten Geiste als solchem; sie machen ihn seiner natürlichen Geistigkeit, aber noch nicht seiner übernatürlichen Verklärung theilhaft. Für die Theilnahme an der göttlichen Glorification der Seele sind sie nur eine Vorbedingung, aber als solche sind sie auch darauf gerichtet; denn eben dadurch, daß der Leib ganz dem Geiste conformirt wird, kann und soll er auch mit dem Geiste von dem verherrlichenden Feuer der Gottheit ergriffen werden und die göttliche Herrlichkeit der Seele in sich reflectiren.

Schon die Reinheit, welche der Leib durch seine Vergeistigung empfängt, gibt ihm zugleich eine große Schönheit, und seine vollständige Unterwerfung unter die Seele gewährt seinem Leben eine ungleich größere Kraft, als er von Natur aus hatte. Aber es ist doch immer nur erst die natürliche Schönheit der Seele, welche den Leib, wenngleich auf übernatürliche Weise, durchstrahlt, und die natürliche Lebenskraft der Seele, die ihn durchwaltet. Ferner folgt aber auch aus dem Lichte der Herrlichkeit in der Seele, worin dieselbe das Antlitz Gottes schaut, ganz von selbst eine höhere Schönheit und ein gesteigertes Leben im Leibe. Oder sollte der hohe Aufschwung, die Entzündung der Seele in der Anschauung Gottes nicht noch weit mehr das leibliche Antlitz verklären, als dies bei natürlichen Entzündungen schon der Fall ist? Allein diese mittelbare Redundanz der Wirkungen des Lichtes der Herrlichkeit ist doch kein Ueberströmen dieses Lichtes selbst; weil rein geistig, kann es auch nicht ein Licht sein, welches durch sich selbst dem Körper einen höhern Glanz verleihe und ihn im wirklichen Sinne strahlend mache.

Soll also die Verklärung des Leibes im Verhältniß stehen zur Verklärung der Seele, so muß dem Leibe durch die Kraft Gottes ein seiner Natur angemessenes, also körperliches Licht verliehen werden, wie der Seele das geistige Licht; aber jenes körperliche Licht muß auch wieder ebenso über die Natur des Körpers und über alles natürliche Licht erhaben sein,

wie das Licht der Herrlichkeit in der Seele über ihre Natur und alles natürlich-geistige Licht erhaben ist. Wie dieses die Seele, so muß jenes ferner zugleich die Substanz und das Leben des Leibes verklären, jener einen höhern Glanz, diesem eine höhere Kraft verleihen, und zwar in so erhabener Weise, daß jener Glanz, obgleich am Körper haftend, doch an sich keinem natürlichen Auge sichtbar ist, und daß diese Kraft den Leib befähigt, zu Lebensacten zu concurriren, zu welchen er natürlicherweise nicht concurriren konnte¹.

Trotz der innern Verschiedenheit beider Lichter stehen sie doch in einer so innigen Beziehung zu einander, daß man das eine als eine Folge des andern und sogar als eins mit demselben betrachten kann. Das *lumen corporis* steht, wenn auch nicht aus dem *lumen animae* erzeugt oder gar damit identisch, nichtsdestoweniger wegen der Verbindung des Leibes mit der Seele in natürlichem Zusammenhange mit demselben; es soll ja eben den Körper, soviel seine Natur verträgt, der verklärten Seele gleichförmig machen und ihre Herrlichkeit in ihm widerstrahlen lassen. Ueberdies sind beide zugleich Wirkungen derselben göttlichen Gluth des Heiligen Geistes, der seinen Einfluß auf die Seele von ihr auf den Leib ausdehnt, und den Leib nur in Beziehung auf die Seele verherrlicht. In diesem Sinne kann man die Glorie des Leibes als eine Redundanz der Glorie der Seele und beide zugleich als einen den ganzen Menschen ergreifenden Ausfluß göttlicher Kraft und Herrlichkeit auffassen.

§ 96. Die Verklärung der materiellen Creatur.

Nicht bloß der menschliche Leib, sondern auch die ganze materielle Natur geht einem Zustande der Verklärung entgegen.

Diese Verklärung haben wir zu betrachten nach Analogie der Verklärung des menschlichen Leibes, mit der sie im innigsten Zusammenhange steht. Denn wie der Leib die Wohnstätte der Seele, so ist die materielle Natur die Wohnstätte des ganzen Menschen; ja der menschliche Leib ist aus ihr genommen und tritt auch in seiner Vereinigung mit dem Geiste aus seinem organischen Zusammen-

¹ Uns scheint diese Auffassung der Glorification des Leibes diejenige zu sein, welche sowohl den Ausdrücken der Schrift, als der Analogie des Glaubens am besten entspricht; wir wissen aber recht wohl, daß sehr viele Theologen geglaubt haben, das Licht der körperlichen Verklärung sei der Substanz nach ein natürliches, d. h. aus einer bloßen Combination der Kraft des natürlichen Lichtstoffes resp. einer Steigerung der natürlichen Lebenskräfte resultirendes.

hänge mit ihr nicht heraus. Daher muß sich naturgemäß die Verklärung des menschlichen Leibes auch der ihn umgebenden, mit ihm verbundenen Natur mittheilen, damit dieselbe eine würdige Wohnstätte des verklärten Menschen werde und in ihrer Totalität an der Herrlichkeit theil habe, die über ihre höchste Spitze ausgegossen ist.

Wenn wir aber die Verklärung der materiellen Natur im allgemeinen uns nach Analogie der Verklärung des menschlichen Leibes denken müssen, dann ist auch sie offenbar ein absolut übernatürliches Mysterium; denn sie wird dann eine Herrlichkeit bewirken, welche alle Kräfte und Ansprüche der Natur unendlich weit übersteigt und daher auch von der natürlichen Vernunft weder erkannt noch begriffen werden kann.

Zwar sagt der Apostel ¹, die der Eitelkeit wider Willen unterworfenen Creatur seufze nach der Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes, um von der Knechtschaft der Verweslichkeit befreit zu werden. Aber daraus läßt sich nicht schließen, daß diese Verklärung das natürliche Ziel der Creatur sei. Denn die Herrlichkeit, auf deren Offenbarung die Creatur wartet, ist eben die übernatürliche Herrlichkeit der Kinder Gottes, eine Herrlichkeit, zu welcher der Mensch selbst erst in Folge einer gnadenreichen Adoption Gottes berufen wird. Nur kraft ihres Zusammenhanges mit den Kindern Gottes kann also die Natur die Herrlichkeit erwarten, welche ihr als Reflex und Ausfluß der Herrlichkeit der Kinder Gottes zu theil wird. Wenn sie also nach dieser Verherrlichung seufzt und ringt, wenn ihre gegenwärtigen Leiden nach dem Apostel gleichsam die Geburtswehen der kommenden Herrlichkeit sind, so seufzt und ringt sie nicht aus sich selbst, sondern durch denselben Geist Gottes, der, wie der Apostel gleich nachher so schön sagt, in den Herzen der Menschen mit unaussprechlichen Seufzern bittet. Die Verklärung ist für die materielle Natur ebensosehr eine vollständige Umwandlung zu höherem Sein und Leben wie die Heiligung und Verklärung der Seele durch die Gnade.

Wie für die Verklärung des menschlichen Leibes der tiefste Grund in der Incarnation des Sohnes Gottes gefunden wurde, so auch hier. Deshalb hat die materielle Creatur Anspruch auf eine wunderbare Verklärung, weil sie in organischer Verbindung steht mit dem von dem Gottmenschen angenommenen Leibe, weil sie der durch die hypostatische Union geweihte Tempel des Sohnes Gottes geworden ist und als solcher seine

¹ Röm. 8, 20.

eigene göttliche Herrlichkeit widerstrahlen muß. Indem der Sohn Gottes in sie hinabstieg, hat er sie unendlich hoch über ihre Natur erhoben, und dieser Höhe entsprechend muß er auch durch seinen Geist sie erneuern und verklären.

Dieser neue himmlische Zustand, der nicht durch Entwicklung, sondern durch wunderbare Umwandlung entsteht, ist so geheimnißvoll, daß wir uns kaum auch nur einen annähernden Begriff, geschweige denn eine deutliche Vorstellung davon machen können. Nach Analogie der Verklärung des menschlichen Leibes können wir nur im allgemeinen sagen, daß er einerseits in einer Zurückdrängung der Materialität, besonders der aus ihr entspringenden Corruptibilität, Wandelbarkeit und Verweslichkeit, andererseits in der Mittheilung übernatürlichen Glanzes und übernatürlicher Kraft besteht.

Nur folgendes scheint, wenn nicht zu einer deutlichen Vorstellung, so doch zum tiefen Verständnisse des Mysteriums noch gesagt werden zu müssen: In der irdischen Welt hängt die natürliche Herrlichkeit derselben hauptsächlich von der in ihrem Mittelpunkte stehenden Sonne ab; von der Sonne strömt Kraft und Licht hinüber auf die von ihr abhängigen Weltkörper. Ebenso gibt es in der verklärten Welt eine Sonne, von der die übernatürliche Herrlichkeit derselben ausgeht. Diese Sonne ist für die geistigen Wesen der Lichtschoß Gottes, der alle seligen Geister in sich und um sich versammelt, um in unwandelbarer Ruhe sie mit göttlichem Lichte zu durchdringen, zu verherrlichen und zu sättigen. Für die materielle Welt aber ist die Sonne der zu ihr gehörige Leib des Sohnes Gottes, von dem allein die übernatürliche, vergeistigende und vergöttlichende Herrlichkeit derselben ausgehen kann und wirklich ausgeht. Um ihn, als um ihren Mittelpunkt, muß sich also auch die verklärte Welt sammeln; er muß für sie dasselbe sein, was die natürliche Sonne für die irdische Welt, was Gott für die verklärte Geisterwelt ist. So wird bei der Verklärung die ganze natürliche Welt aus ihren Angeln gehoben und auf einer neuen Grundlage mit einem neuen, seiner Natur nach unbeweglichen Organismus aufgebaut. So wird sie der neue Himmel und die neue Erde, die herrliche Gottesstadt, die keiner irdischen Sonne, keines Mondes bedarf: — „denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm“ — in die sich die Wasser des Lebens nicht mehr aus irdischen Quellen, sondern vom Throne Gottes und des Lammes ergießen.

§ 97. Die negative Verklärung oder das Mysterium des höllischen Feuers.

1. Wie dem Mysterium der Gerechtigkeit und Gnade gegenüber das Mysterium der Sünde sich uns darstellte: so muß sich hier gegenüber dem Mysterium der Verklärung, womit Gott das Werk seiner Gnade krönt und die Gerechtigkeit des Menschen belohnt, ein Abgrund der Finsterniß öffnen, in welchen die Gerechtigkeit Gottes diejenigen hinabstürzt, welche die ihnen dargebotene Gnade mißbraucht und deren Segen in Fluch verwandelt haben.

Daß Gott ein gerechter Belohner des Guten und Bestrafer des Bösen sein werde, das sagt uns unsere Vernunft; und sie lehrt es uns nicht erst durch schwierige und verwickelte Schlüsse, sondern durch die laute, entschiedene Stimme des Gewissens. Auch daß diese Vergeltung beiderseits eine ewige sein werde, läßt sich, wenngleich nicht mit derselben Evidenz, durch die natürliche Vernunft erkennen. Ist einmal die Unsterblichkeit der Seele angenommen, dann versteht es sich von selbst, daß Gott nicht aufhören wird, die Guten zu belohnen und die Bösen zu bestrafen; man müßte denn keinen definitiven Abschluß der Prüfungszeit annehmen und eine zeitweilige Wiederverkehr derselben statuiren. Ohne die absolute Möglichkeit dieser Unterstellung zu läugnen, können wir doch ihrer Wirklichkeit wenig Wahrscheinlichkeit zugesiehen; wenigstens kann die Vernunft ebensogut das Gegentheil annehmen, ohne darin auf größere Schwierigkeiten zu stoßen. Kurz, die Ewigkeit der Vergeltung kann wenigstens mit zum Abschlusse der natürlichen Ordnung der Dinge gehören, und fällt daher nicht in eine der Vernunft gänzlich verborgene Ordnung hinein.

Ueber den Modus der Vergeltung können wir zwar mit der bloßen Vernunft nicht viel bestimmen; aber solange es sich bloß um die Vergeltung für die Erfüllung oder Nichterfüllung des Naturgesetzes handelt, werden wir annehmen müssen, daß dieselbe sich innerhalb der Grenzen der Natur halte, daß also die Belohnung der Guten in der mehr oder minder vollkommenen Erreichung ihres natürlichen Zieles, die Bestrafung der Bösen in der Verfehlung desselben, sowie in einer der Größe ihrer Schuld entsprechenden innern Zerrüttung und Zerrissenheit ihrer Seele bestehen werde. Ein eigentlich wunderbares und übernatürliches Eingreifen Gottes, um die Guten hoch über ihre Natur zu erheben, die Bösen tief unter dieselbe zu erniedrigen, erscheint hier unzulässig, liegt überhaupt ganz außer der Berechnung der natürlichen Vernunft, weil außer dem Bereich der natürlichen Ordnung.

Betrachten wir aber die Gerechtigkeit und Sünde der Menschen in der übernatürlichen Ordnung, dann muß ihnen auch ein ebenso übernatürlicher, geheimnißvoller Modus der Vergeltung entsprechen. Bei der Belohnung ist das klar; sie besteht in der wunderbaren Verklärung des Menschen an Leib und Seele durch die göttliche Gluth des Heiligen Geistes. Weil nun aber der übernatürlichen Gnade und Gerechtigkeit gegenüber auch die Sünde als ein übernatürliches Uebel auftritt, wodurch das Geschöpf gerade gegen die unendlich zärtliche Herablassung des Heiligen Geistes sich empört: so muß die Reaction Gottes gegen dieselbe einen ganz andern Charakter annehmen als in der natürlichen Ordnung. Die unendlich mächtige Kraft der Gottheit muß mit derselben übernatürlichen Gewalt, womit sie die Gerechten in sich hineinzieht, um sie zu verherrlichen und zu seligen, den Sünder von sich abstoßen, um ihn ebensosehr unter seine Natur hinabzudrücken, wie sie ihn über seine Natur erheben und mit der Fülle göttlichen Seins und Lebens hatte überschütten wollen.

Es geht nicht an, die Modification der Strafe für die Sünde in der übernatürlichen Ordnung auf die *poena damni*, die Verstoßung von Gott, zu beschränken, sodaß also die *poena sensus* oder *afflictiva*, die positive Höllequal, in der übernatürlichen und in der bloß natürlichen Ordnung einander gleich wären. Denn als Eingriff in die übernatürliche Ordnung hebt die Sünde nicht bloß die Gnade und Liebe auf, durch die wir zur Anschauung Gottes berufen sind; sie hat also hier nicht bloß als Abwendung von Gott (*aversio a Deo*) einen ganz besondern Schuldcharakter, der sich auch in der Verschärfung der *poena damni* ausdrücken muß: sondern in der unerlaubten Hintwendung zu irgend einer Creatur (*conversio ad creaturam*), die allerdings materiell in der übernatürlichen Ordnung dieselbe ist wie in der natürlichen, ist auf dem Standpunkte der erstern eine Beleidigung und Verunehrung Gottes in seinen väterlichen Rechten enthalten. In der bloßen Ordnung der Natur dagegen wird Gott durch die verbotene *conversio ad creaturam* nur in seiner Eigenschaft als der höchste Herr beleidigt. Da nun aber die Verletzung der väterlichen Rechte Gottes strafbarer ist als die Verletzung seiner Herrschaftsrechte, so zieht die Sünde als *conversio ad creaturam* in der Gnadenordnung auch eine schärfere *poena afflictiva* nach sich¹.

¹ Obige Argumentation basiert auf der Auffassung der ältern Theologen (cf. *S. Thom.*, C. gent. I. 8, c. 145), welche in der *aversio a Deo* folgendes enthalten sein lassen: a) in der natürlichen Ordnung die Abwendung des Willens von Gott; b) in der Gnadenordnung dazu noch die *expulsio gratiae et caritatis*. Dieser

Der Strafzustand des Sünders ist demnach geradezu das umgekehrte Bild der göttlichen Verklärung, und ist daher ebenso übernatürlich und geheimnißvoll wie diese. Auch er ist in seiner Art eine übernatürliche Verklärung der Natur durch die Gluthkraft der Gottheit, aber nicht im positiven Sinne, im Sinne einer Verwandlung unserer Natur in eine Sonne des Lichtes der Herrlichkeit, sondern im negativen Sinne, insofern die Natur, ohne in ihrem Wesen vernichtet zu werden, so tief erniedrigt, erdrückt und verzehrt wird, daß sie sich beständig am Rande der Vernichtung schwebend erblickt und fühlt. Das Furchtbare dieses Zustandes besteht darin, daß die Creatur nicht bloß durch ihre innere Bosheit und Zerrissenheit sich in sich selbst verzehrt, sondern durch eine übernatürliche, von außen sie ergreifende Kraft in einen Abgrund des Elends und der Unseligkeit hinabgestürzt und darin festgehalten wird, um unter der Wucht dieser übernatürlichen, übergewaltigen Action von außen nicht so sehr sich selbst zu verzehren, als vielmehr verzehrt zu werden.

Es versteht sich jedoch von selbst, daß in der übernatürlichen Ordnung auch das Sichselbstverzehren der Verdammten durch das Gift ihrer eigenen Bosheit ebenso einen eigenthümlich furchtbaren Charakter hat wie diese Bosheit selbst. Wenn auch die poena damni an und für sich als der Verlust eines solchen übernatürlichen Gutes, welches von der Creatur überhaupt nicht unwidderstehlich begehrt wird und von den Verdammten insbesondere auch nicht mit freiem Willen begehrt worden war, keine so große Qual constituiren sollte: so thut sie das doch, insofern sie nicht nur den Verlust der Liebesgemeinschaft mit Gott und den Seligen, sondern auch einen dieser Liebesgemeinschaft proportionirten Haß und Aerger gegen Gott und die Seligen involviret. Dieser Haß, verbunden mit dem Be-

Seite der Sünde entspricht die poena damni. Zur conversio ad creaturam rechnen sie a) die unerlaubte Hinwendung zu irgend einem geschaffenen Gut, und b) die darin gelegene Verunehrung und Beleidigung Gottes. Diese ist in der Naturordnung eine Beleidigung des höchsten Herrn, in der Gnadenordnung eine Beleidigung des liebevollsten Vaters. Ihr entspricht die poena sensus. Es ist also klar, daß beide, poena damni und poena sensus, in der Gnadenordnung schärfer sein müssen als in der bloßen Naturordnung. Neuere Theologen rechnen mitunter die Beleidigung Gottes noch mit zur aversio a Deo. Dann darf man allerdings nicht mehr sagen, daß die aversio a Deo ausschließlich die poena damni und die conversio ad creaturam ausschließlich die poena sensus nach sich ziehe, weil alsdann der aversio a Deo wegen des in sie aufgenommenen Momentes der Beleidigung Gottes auch eine poena sensus entsprechen muß. Für unsere Argumentation im Texte ist diese Differenz der Auffassung jedoch ohne Belang.

wußtſein der abſoluten Ohnmacht, ihn geltend zu machen, durchwühlt das Innere der Verdammten vergeſtalt, daß er ſie noch fürchtbarer foltert als die Wirkungen des Haſſes Gottes gegen ſie. So verſtanden, iſt die *poena damni*, wie leicht einzusehen, immer die höchſte Strafe der Verdammten, hat aber auch durch und durch einen übernatürlichen Charakter¹.

2. Es liegt in der Natur der Sache, daß man den Strafzuſtand des Sünders in der übernatürlichen Ordnung kaum anders bezeichnen kann denn als Wirkung eines verzehrenden Feuers, ſchon deſſhalb, weil er, wie eben geſagt, das umgekehrte Bild der übernatürlichen Verherrlichung durch die Verklärung iſt. Dieſe Bezeichnung iſt um ſo treffender, weil wir uns auch in der natürlichen Welt keine mächtigere Vernichtung und keine fürchtbarere Qual zu denken vermögen als die, welche durch das Feuer hervorgerufen wird. Aber es iſt auch ebenſo klar, daß dieſes Feuer in der übernatürlichen Ordnung beiderſeits (d. h. bei der poſitiven und negativen Verklärung) nicht als natürliches Feuer betrachtet werden kann; es handelt ſich ja hier hauptſächlich um eine Vernichtung resp. eine Verherrlichung des Geiſtes, und zwar um eine ſo gewaltige Vernichtung resp. Verherrlichung, daß der Geiſt ganz durch und durch von dem ihn ergreifenden Feuer umgewandelt wird. Das materielle Feuer hat ſeiner Natur nach überhaupt keine Action auf den Geiſt als ſolchen; das im Geiſte ſelbſt natürlicherweiſe ſich entzündende geiſtige Feuer der Liebe oder der Boſheit beſitzt keine umwandelnde Kraft. Und ſo kann dieſes Feuer im Jenseits in letzter Inſtanz nichts anderes ſein als die übernatürliche Gluthkraft der Gottheit, die außer und über dem Geiſte ſteht, ſowohl um ihn, an ſich ziehend, zu erheben und zu verklären, als auch, um ihn, abstoßend und überwältigend, zu erniedrigen und zu vernichten. Nur dieſe göttliche Kraft iſt im ſtande, den Geiſt einerſeits zu einem höhern Dasein zu verklären und ihn andererseits bis an den Rand des Nichts zu erniedrigen, d. h. ihn ſo zu überwältigen, daß er natürlicherweiſe untergehen müßte und doch nicht untergeht, um das ganze Elend ſeiner Lage zu fühlen. In dieſem Sinne heißt es in der Schrift², daß Gott ein verzehrendes Feuer (*ignis consumens*) ſei. Wenn wir uns alſo einen tiefern Begriff von der Größe der Hölleſtrafen bilden wollen, ſo müſſen wir gerade dieſen Gedanken in den Vordergrund ſtellen: wie die Gerechten durch-

¹ Vgl. oben § 39, 3; § 41, 3 ff.

² Deut. 4, 28. 24: *Cave ne aliquando obliviscaris pacti Domini Dei tui ... quia Dominus Deus tuus ignis consumens est, Deus aemulator.*

drungen werden von dem Feuer der göttlichen Liebe, so werden die Bösen erdrückt und vernichtet durch die Gluth des göttlichen Zornes, der in seiner Größe und Gewalt in geradem Verhältniß der Liebe entspricht, die, dem Geschöpfe angeboten und von ihm zurückgestoßen, in diesen Zorn sich verwandelt hat.

3. Es möchte vielleicht scheinen, als ob wir auf diese Weise das höllische Feuer bloß figürlich erklärten, indem wir dasselbe in den Zorn und die geistige Kraft Gottes hineinverlegen. Allein in Wirklichkeit wird eben auf diesem Wege die Möglichkeit und die Bedeutung des materiellen Feuers am besten erkannt.

Wenn wir das Feuer, das die Verdammten verzehrt, bloß oder hauptsächlich in ihrer innern Zerrissenheit und Bosheit fänden, so stünde es offenbar in gar keiner, oder nur in einer sehr schwachen Beziehung zu einem äußern materiellen Agens. Nun aber finden wir es in der außer und über dem Geiste stehenden furchtbaren Macht des göttlichen Zornes, die ihn erdrücken will, und bei dieser, behaupten wir, ist es weiterhin ganz natürlich, daß sie ein materielles Agens zum Werkzeuge ihrer Wirksamkeit mache. Obgleich das Materielle an sich keine Macht über den Geist als solchen hat, so kann es doch in der Hand Gottes auf übernatürliche Weise eine solche Macht erlangen. Ja gerade deshalb, weil das Materielle an sich nichts über den Geist vermag, ist es zu dieser Wirksamkeit Gottes ganz vorzüglich geeignet. Denn die Erniedrigung des Geistes, um die es sich hier handelt — eine Erniedrigung unter seine Natur —, wird eben dadurch am besten erreicht, daß der Geist, seiner natürlichen Freiheit und Impassibilität beraubt, durch die Macht Gottes an das Materielle gefesselt und der Obmacht desselben unterworfen wird.

Was hier in dem materiellen Agens auf den Geist zerstörend wirkt, ist nicht seine natürliche Kraft, sondern die Macht Gottes, der gerade durch die Anwendung eines so schwachen Werkzeuges sein Ziel am glänzendsten erreicht und den herrlichsten Triumph über seine Feinde feiert. Ohne Zugiehung der verzehrenden Kraft der Gottheit würde das materielle Agens gar nicht als wirksam gedacht werden können; aber ohne das materielle Behülfe würde auch die Kraft Gottes keinen so glänzenden Triumph über seine Feinde feiern. Beide Momente ergänzen sich also gegenseitig.

Man wird nun vielleicht einwenden, dieses materielle Agens, das nicht in eigener Kraft, sondern in der Kraft Gottes wirkt, sei ebenfalls nur

Feuer im figürlichen Sinne. Offenbar braucht dieſes materielle Agens in ſeinem Weſen nicht vollkommen identiſch mit unſerem irdiſchen Feuer zu ſein; es läßt ſich ſogar vielleicht denken, daß auch andere materielle Subſtanzen in der Hand Gottes denſelben Dienſt thun wie das natürliche Feuer¹. Denn letzteres kann eben durch ſeine natürlichen Eigenſchaften, deren Entfaltung einen chemiſchen Proceß bedingt, auf den reinen Geiſt nicht einwirken. Auch kann ja der reine Geiſt nicht im eigentlichen Sinne brennen; nicht einmal kann er formell die Sensation des Verbrennens empfinden, welche weſentlich eine animaliſche Empfindung iſt. Ohne Zweifel kann alſo jenes mit übernatürlicher Zehrkraft ausgeſtattete materielle Agens nur in analoger Weiſe Feuer genannt werden; wegen ſeiner übernatürlichen Kraft unterſcheidet es ſich weſentlich von unſerem natürlichen Feuer.

Darum iſt es aber doch nicht bloß figürliches oder bildliches Feuer. Dieſes wäre es nur dann, wenn das Agens, welches als ſolches bezeichnet wird, auf einem ganz andern, nämlich auf dem geiſtigen Gebiete läge. Figürlich rede ich, wenn ich von dem verzehrenden Feuer der Liebe oder des Zornes ſpreche. Hier aber bleiben wir auf demſelben Gebiete; wir haben ein materielles Agens, das auf eine andere Subſtanz zerſtörend und verzehrend einwirkt, nur in ungleich erhabenerer und fürchtbarer Weiſe, als das natürliche Feuer dieſes zu thun vermag. Gerade dasjenige Moment, welches hier in Betracht kommt, und welches die Heilige Schrift durch das Bild des natürlichen Feuers hauptſächlich veranſchaulichen will, die Kraft nämlich, denjenigen Schmerz zu bereiten, welcher durch den äußerſten Conflict mit der materiellen Natur in einem empfindenden Weſen hervorgebracht wird², dieſes Moment iſt in dem Agens, welches wir das übernatürliche Feuer nennen, in weit ſtärkerem und höherem Grade vertreten als in dem natürlichen Feuer. Wie ich daher z. B. Gott nicht im figürlichen, ſondern im eigentlichen³ Sinne, ja noch eigentlicher Geiſt

¹ Einige ziehen daraus nicht mit Unrecht den Schluß, daß die Teufel, welche einſtweilen noch nicht an einen beſtimmten Ort gebunden ſind, von allen materiellen Subſtanzen, mit denen ſie in Berührung kommen, alſo auch von der Luft, in der ſie ſich bewegen, die Feuerpein erdulden müſſen.

² Mein verehrter Lehrer Roſen (Das Chriſtenthum und ſeine Gegner, 2. Aufl., S. 429) hat dieſen Punkt ſehr treffend hervorgehoben. Nur glaube ich darin von ihm abweiſen zu müſſen, daß ich den Conflict mit der materiellen Natur nicht bloß durch die innere Mißſtimmung des verdamnten Geiſtes den äußern Dingen gegenüber erkläre, ſondern zunächſt und vorzüglich durch die von der Raſchegewalt Gottes getragene Einwirkung derſelben auf den Geiſt.

³ Den Ausdruck „eigentlicher Sinn“ nehmen wir hier nicht im Gegenſatze

nenne als meine Seele, von der ich doch den Begriff des Geistes auf Gott, und zwar in analoger Weise übertrage: so kann auch jenes materielle Agens im eigentlichen Sinne, ja noch eigentlicher Feuer genannt werden als das sinnliche Feuer, weil das, was ich bei diesem Namen ins Auge fasse, in jenem sich vollkommener und in höherem Grade findet als in diesem, beide aber derselben Ordnung der Dinge, nämlich der materiellen Ordnung angehören.

Jedenfalls muß bei der Erklärung der Schrift und Traditionslehre über das höllische Feuer die Ähnlichkeit und Analogie desselben mit dem natürlichen so lange und so streng als möglich festgehalten werden. Weil keine allseitige Ähnlichkeit im Wesen und in der Wirkungsweise zwischen beiden denkbar ist, darf man sich dadurch nicht berechtigt glauben, die Unähnlichkeit nach Belieben festzusetzen und aus der Analogie eine einfache Symbolik zu machen, indem man etwa unter dem Feuer der Gehenna den Brand unbefriedigter Leidenschaften versteht. Die constant wiederholten entschiedenen Ausdrücke der Schrift enthalten nach der Auffassung der Väter und Theologen zum wenigsten die zwei Momente: daß dieses Feuer eine verzehrende Action von außen her auf die Verdammten ausübe, und daß diese Action an ein materielles Agens geknüpft sei. Diese beiden Momente kann keine berechtigte Schrifterklärung aufgeben. Nur dann dürfte man sie aufgeben, wenn ihre Unmöglichkeit oder Unzweckmäßigkeit evident nachgewiesen wäre. Aber die Unmöglichkeit hat bisher kein Theologe nachgewiesen; nur die Unbegreiflichkeit gestehen die Väter und Theologen ein; aber indem sie dieselbe nicht nur eingestehen, sondern geradezu hervorheben, und dadurch das höllische Feuer als ein Wunder der Allmacht Gottes erklären, das trotz der Unbegreiflichkeit beibehalten werden müsse¹, geben sie zu erkennen, daß sie unumstößlich an das Vorhandensein jener beiden Momente glauben, und daß sie eine symbolische Umdeutung des Feuers in den Brand der unbefriedigten Leidenschaften, welche das Wunder aufheben würde, für durchaus unzulässig erachten. Ebenso wenig können uns teleologische Gründe daran hindern, ein solches Wunder anzunehmen und in den Worten der

zum analogen Sinne überhaupt (denn auch der Begriff Geist ist, auf Gott angewandt, immer analog), sondern, wie im Texte angedeutet, im Gegensatz zum sündlichen, wie die Heilige Schrift Christus den Bösen aus Juda, einen Fels u. s. w. nennt.

¹ Vgl. hl. Augustin (De civ. Dei l. 21, c. 10), wo er ausführt, daß die Teufel *quamvis miris* (später *miris et ineffabilibus*), *tamen veris modis* von dem körperlichen Feuer leiden.

Heiligen Schrift wirklich zu finden: vielmehr führt uns eben die Analogie des Glaubens nothwendig darauf hin, daß wir hier ein Wunder der Strafgerechtigkeit Gottes erwarten müssen, und selbst dann, wenn die Worte der Schrift und die Lehre der Väter nicht so entschieden wären, müßten wir, falls sie nur überhaupt diese Interpretation zuließen, das Wunder aus denselben herauslesen.

Es ist nicht zu verwundern, wenn der Rationalist vom natürlichen Standpunkte dasſelbe für unmöglich hält, und wenn zuweilen selbst katholische Theologen, welche es mehr oder weniger von diesem Standpunkte auffassen, seine Idee über Gebühr abschwächen. Natürlicherweise ist, wie schon gesagt, die Action des Feuers auf den Geist als solchen unmöglich; sie ist nur möglich in Kraft einer übernatürlichen Reaction Gottes gegen den Sünder, und deren Eintritt ist nur erklärlich aus dem eigenthümlichen Charakter, den die Sünde in der übernatürlichen Ordnung annimmt, als Reaction des Menschen gegen die übernatürliche Gnade. Die Idee dieser eigenthümlichen Verheerung des Geistes durch das materielle Feuer basiert im Grunde auf der Idee der göttlichen Gluth, womit Gott in der Gnade den Geist durchdringen wollte, und muß mit dieser Idee stehen und fallen.

V

Gerade die Feuerstrafe charakterisirt den Zustand der Verdammten als den Rückschlag einer geheimnißvollen Ordnung, und so ist auch sie selbst ein wahres Myſterium, das in seiner Furchtbarkeit ebenso die Erkenntniß der natürlichen Vernunft übersteigt wie der unaussprechliche Reichtum der Verklärung.

4. Der geheimnißvolle Charakter der Höllestrafe bringt speciell für den Menschen auch die leibliche Strafe mit sich und bestimmt die Natur derselben.

Schon die Thatſache selbst, daß der Mensch die ewige Strafe auch am Leibe zu leiden hat, hängt wenigstens factisch mit der übernatürlichen Ordnung zusammen. Denn die wunderbare Wiederauferweckung des Leibes und dessen fortdauernde Erhaltung zur ewigen Strafe steht in unzertrennbarer Beziehung zu der Wiederauferweckung und Erhaltung des Leibes zum ewigen Lohne. Wo die letztere nicht stattfände, wäre auch jene nicht am Plage; wo aber die letztere eintritt, muß auch die erstere eintreten, wenn die Art und Größe der Strafe der des Lohnes entsprechen soll. Da nun die letztere nur durch die Gnadenordnung vollständig motivirt ist, so muß die erstere als die speciſiſche Folge der Verletzung dieser Ordnung erscheinen.

Was aber die Strafe selbst betrifft, so ist es klar, daß dieselbe gedacht werden muß einerseits nach Analogie der Strafe des Geistes, anderer-

seits als ein Zustand, der als Gegensatz der Verklärung des Leibes der Seligen entspricht.

Sie muß hervorgehen aus einer übernatürlichen Kraft, welche den Leib, ohne ihn zu zerstören, durchdringt und durch ihn die Seele in der furchtbarsten Weise peinigt; aus einer übernatürlichen Kraft, weil sonst die Strafe des Leibes weder der Strafe der Seele noch der Glorie des verklärten Leibes entspräche, und weil überdies die natürlichen Kräfte nur verzehren, indem sie zugleich zerstören. Wie Gott bei der Verklärung des Menschen durch dieselbe Kraft die Seele und den Leib erhebt und beseligt, so muß er hier durch dieselbe Kraft die Seele und den Leib niederdrücken und peinigen, aber in umgekehrter Ordnung. Denn die Verklärung des Leibes bewirkt Gott dadurch, daß er den Leib von der Seele durchherrscht und vergeistigt werden läßt. Die Erniedrigung des Leibes aber ist ihm umgekehrt ein Mittel zur tiefern Erniedrigung der Seele; der Leib soll eben in seine tiefe Vernichtung die Seele mit hinabziehen; gerade darin, daß die Seele die Herrschaft über den Leib verliert und von ihm beherrscht wird, besteht ihre verdiente Strafe, wie im Vollbesitze ihrer Herrschaft über denselben ihr schönster Lohn.

Wie im Gefolge der Verklärung des Leibes ein durch göttliche Kraft hervorgebrachtes sinnliches Licht steht, das dem Leibe eine überirdische Schönheit verleiht: so muß mit der Erniedrigung desselben eine zwar aus göttlicher Kraft fließende und deshalb übernatürliche, aber darum nicht weniger sinnliche, körperliche Affection verbunden sein, wodurch der Leib verzehrt und gepeinigt wird; oder vielmehr eben diese wunderbare Affection ist es, welche, ähnlich wie das natürliche Feuer, den Leib an den Rand der Vernichtung bringt und die Seele im Leibe dieselbe Qual, nur in größerem Maße, empfinden läßt, welche sie von dem natürlichen Feuer im Augenblicke seiner auflösenden Wirkung empfinden würde.

Das materielle Agens, durch welches Gott den Leib in diesen Zustand verzehrender Gluth versetzt und dadurch der Seele die Pein des Verbrennens bereitet, die sie als Lebensprincip des Leibes empfindet, kommt natürlich in Bezug auf diese ihre Wirkung dem irdischen Feuer weit näher als dasjenige Agens, welches den Geist als solchen peinigt. Aber es unterscheidet sich von demselben dadurch, daß seine Gluth nicht aus einem natürlichen chemischen Proceß hervorgeht, sondern von göttlicher Kraft unterhalten wird, und daß sie darum auch den Leib, den sie angreift, nicht auflöst, sondern ewig im Zustande der furchtbarsten Gluth erhält; es ist immerhin ein übernatürliches Feuer in seinem Ur-

sprunge, in seiner Wirkungsweise, sowie auch in der unbergleichlichen Größe des dadurch verursachten Schmerzes.

Daraus folgt, daß das höllische Feuer auf den Leib und auf die Seele als Lebensprincip des Leibes anders wirkt als auf die noch nicht mit dem Körper wiederbekleidete Seele oder auf die reinen Geister. In ersterer Beziehung kann es einen eigentlichen Brandschmerz erzeugen; in letzterer hingegen kann es natürlich, wie früher schon bemerkt, die Seele weder im eigentlichen Sinne durchglühen noch ihr die Sensation beibringen, welche unsere Seele bei der Gluth des Körpers empfindet; nur eine analoge, aber darum nicht minder furchtbare, sondern noch größere Zerstörung und Dual kann es in göttlicher Kraft im Geiste hervorrufen. Aber darum konnte der Heiland doch immer das den wieder auferstandenen, verdamnten Menschen und das dem Teufel und seinen Engeln bereitete Feuer als eines und dasselbe bezeichnen, weil es beiderseits dasselbe von der Kraft des göttlichen Zornes getragene Agens ist, welches je nach der verschiedenen Empfänglichkeit des Subjectes verschiedenartig wirkt.

Es könnte scheinen, als ob demnach die positive Strafe der Menschen, weil eine doppelte, an Seele und Leib, größer wäre als die der reinen Geister, deren Sünde doch wesentlich böshafter und strafwürdiger ist als die der Menschen. Allein es ist zu bedenken, daß der menschliche Geist schon von Natur mehr leidensfähig und namentlich für die Einwirkung materieller Ursachen empfänglicher ist als der reine Geist. Sein Leiden involvirt daher nicht eine so große Erniedrigung und Herabdrückung unter seine Natur, als wenn die Engel einem materiellen Agens unterworfen werden: abgesehen davon, daß nach der Größe der Bosheit auch der Grad der Reaction Gottes gegen den Sünder zu bemessen ist, und ein größerer Grad derselben überreichlich die specielle Form, worin sie beim Menschen auftritt, aufwiegen kann¹.

¹ Im allgemeinen vgl. über das Feuer der Hölle Suarez (*De Angelis* c. 12 sqq.), wo fast die ganze einschlägige Literatur Berücksichtigung findet; *S. Thom.*, *Quaest. disp. de spirit. creaturis* q. 2, a. ult. *Lessius*, *De perf. div.* l. 13, c. 80.

Zehntes Hauptstück.

Das Mysterium der Prädestination.

Benedictus Deus et Pater Domini nostri
Iesu Christi, qui . . . elegit nos in ipso ante
mundi constitutionem . . . et praeordinavit
nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum
in ipsum secundum propositum voluntatis suae
(Eph. 1, 3–5).

§ 98. Allgemeiner Begriff der Prädestination und ihres geheimnißvollen Charakters.

1. Die Verklärung des Menschen und der gesamten Creatur bildet das Ziel der großen, geheimnißvollen Ordnung der Dinge, welche sich vor unsern Augen entrollt hat, die Krone aller übernatürlichen Werke Gottes, die in ihr zum vollendeten Abschlusse gelangen.

Außer und über diesen Werken Gottes haben wir aber noch den Rathschluß und Plan zu betrachten, aus welchem jene Werke hervorgehen.

Dieser Rathschluß und Plan ist ebenfalls sowohl in sich selbst, wie in seiner Einwirkung auf die aus ihm hervorgehende Ordnung der Dinge ein der natürlichen Vernunft verborgenes Mysterium; es ist das große Mysterium der Prädestination.

Prädestination im allgemeinsten Sinne ist ein Rathschluß Gottes, wodurch er beschließt und bestimmt, was er selbst wirken will. Sie ist, um mit dem Apostel zu reden, das *consilium voluntatis*, quo Deus omnia operatur¹, oder nach dem hl. Augustinus, quo disponit apud se, quae est ipse factururus.

In diesem Sinne bezieht sich die Prädestination Gottes auf alle seine Werke; alles, was er thut, ist von ihm durch einen ewigen Rathschluß, bevor es in die Zeit eintritt, prädestinirt.

Indessen wird die Prädestination Gottes nicht bei allen seinen Werken gleichmäßig in der Heiligen Schrift betont. Auch die sichtbaren Werke

¹ Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae (Eph. 1).

führt die Schrift auf den Rathschluß Gottes zurück, wenn sie z. B. sagt: „Alles, was er wollte, hat er gemacht im Himmel und auf Erden.“ Aber nur dann legt sie auf die Prädestination einen besondern Nachdruck, wenn sie von Rathschlüssen spricht, die sich nicht in der sichtbaren Schöpfung offenbaren, die vielmehr nur durch eine besonders vertrauliche Mittheilung Gottes zu unserer Kenntniß gelangen, bei denen wir daher nicht den Rathschluß aus dem Werke, sondern das Werk aus dem vorgefaßten Plane Gottes erkennen. Das letztere ist namentlich der Fall bei den eigentlich übernatürlichen Werken Gottes, die auch bei ihrer Verwirklichung nicht schlechthin in die Erscheinung treten: wie die hypostatische Union des Sohnes Gottes mit der Menschheit oder die Erhebung der geschaffenen Natur zur Theilnahme an der göttlichen durch die Gnade und die Glorie. Bei diesen Werken hebt besonders der Apostel den ewigen, gnadenvollen, im Schoße Gottes verborgenen Rathschluß hervor und stellt denselben als den vorzüglichsten Gegenstand der Offenbarung und des Glaubens hin. So sagt er z. B.: „Mir, dem Geringsten unter den Heiligen, wurde diese Gnade . . . alle zu erleuchten, welches die Ausspendung des Geheimnisses sei, daß in Gott, der alles erschaffen hat, verborgen war, damit den Fürsten und Mächten der Himmel durch die Kirche die mannigfache Weisheit Gottes offenbar werde nach der ewigen Vorherbestimmung, die er in Christus unserem Herrn gemacht hat.“¹ Die ganze übernatürliche Ordnung erscheint hier als die Entwicklung eines in Gott verborgenen Mysteriums; dieses aber ist nichts anderes als der auf dem Gottmenschen fußende, unendlich reiche Plan der göttlichen Weisheit und Liebe, die sich den Geschöpfen auf eine von ihnen nicht zu erwartende, wunderbare Weise mittheilen will.

Wenn wir also von dem Mysterium der Prädestination im engern Sinne reden, so verstehen wir darunter gemäß der Heiligen Schrift den Plan und Rathschluß der übernatürlichen Werke Gottes, und gerade wegen der Uebernatürlichkeit und Verborgenheit des Objectes betrachten wir auch die Prädestination selbst als ein Mysterium.

Nach der bisher festgehaltenen Bedeutung des Wortes Prädestination oder Vorherbestimmung ist dieselbe gleichbedeutend mit *propositum* und *consilium* im allgemeinen, und bezieht sich somit einfach auf die Objecte oder Producte der göttlichen Wirksamkeit. Gewöhnlich aber kommt der Ausdruck in prägnanterem Sinne mit einer besondern Nebenbeziehung vor. *Destinare* ist in der Regel nicht einfach das Festsetzen einer Handlung

¹ Eph. 3, 8 ff.

oder eines auszuführenden Werkes; man verbindet vielmehr damit die Beziehung auf das Subject, die Person, an der und für die etwas geschehen soll: *praedestinare alicui aliquid*, für jemanden etwas bestimmen. So redet der Apostel¹ von der übernatürlichen Weisheit, die Gott vor dem Beginne der Zeit zu unserem Ruhme vorherbestimmt hat; so der Heiland von dem Reiche, das den Gerechten vom Anbeginn der Welt bereitet sei. Das Object der Prädestination ist hier eine von Gott der Creatur zu ertheilende Gabe.

Wenn nun diese Gaben übernatürlich sind, d. h. wenn sie die Natur und die natürlichen Ansprüche des Menschen übersteigen, so ist selbstredend auch die Vorherbestimmung derselben ein Mysterium, und da alle Gaben der höhern Gnadenordnung in dieser Weise übernatürlich sind, so fällt auch ihre Prädestination in das Gebiet der Mysterien.

Der innerste Kern des Mysteriums im Sinne des Geheimnißvollen, Verborgenen und Unergründlichen tritt aber bei der Prädestination erst dann so recht in den Vordergrund, wenn wir sie im allerengsten Sinne betrachten als die Bestimmung eines Wesens zur Erreichung eines vorgestekten Zieles. In diesem Sinne haben wir die Prädestination hier zu nehmen; denn gerade so ist sie die Seele der göttlichen Weltregierung und das Princip, welches die Entwicklung der von Gott intendirten Ordnung der Dinge beherrscht.

Jene Bestimmung kann nun in doppelter Weise gedacht werden: entweder so, daß Gott dem Menschen ein Ziel vorstekt, welches er denselben durch eigene Thätigkeit erstreben bezw. verdienen läßt; oder so, daß Gott selbst nicht bloß dem Streben des Menschen das Ziel vorstekt, sondern auch ihn diesem Ziele entgegenführt und auf die Bewegung nach demselben bestimmend einwirkt. Beide Arten der Prädestination schließen einander nicht aus, sie können vielmehr recht wohl miteinander verbunden sein, indem die Selbstthätigkeit des Menschen sich an einen Impuls von seiten Gottes anschließt, also die bewegende Thätigkeit Gottes die Selbstthätigkeit des Menschen anregt und hervorruft. Offenbar erfüllt diese combinirte Art der Bestimmung am vollständigsten die Idee der Prädestination; denn hier erscheint sie recht eigentlich als die Ursache der Bewegung des Menschen nach seinem Ziele hin, als die *ratio transmissionis creaturae rationalis in finem*, wie der hl. Thomas sich treffend ausdrückt².

¹ 1 Kor. 2, 7.

² P. 1, q. 23, a. 2.

2. Als Bewegter und folglich als *ratio transmissionis* wirkt Gott im Grunde in allen Bewegungen der Creatur, auch in der natürlichen Entwicklung derſelben. Auch die vernünftigen, die mit Freiheit und folglich mit Selbſtbeſtimmung begabten Creaturen können nur inſofern ſelbſt ihrem natürlichen Ziele freithätig entgegenſtreben, als ſie von Gott durch die von ihm erhaltenen Kräfte und Triebe wenigſtens zum Guten im allgemeinen bewegt werden. Eine absolute Selbſtbewegung der Creatur zum Guten gibt es nicht und kann es nicht geben, auf keinem Gebiete. Aber andererseits wird durch die Abhängigkeit der Creatur vom göttlichen Impulſe die moralische Freiheit derſelben ſo wenig geſtört, daß ſie vielmehr aus demſelben ihre ganze Schwungkraft und Energie ſchöpft.

Einige Theologen der Neuzeit haben nun in dieſer allgemeinen Abhängigkeit der Selbſtbewegung des Menſchen von der göttlichen Bewegung oder Prädeſtination das Myſterium der letztern finden wollen. Aber dann wäre die Prädeſtination kein ſpecificiſch chriſtliches Myſterium; ſie wäre eine einfache, wenn auch in ihrem innern Weſen mehr oder minder dunkle Vernunftwahrheit; ſie gehörte in dieſelbe Kategorie, wie die Schöpfung, auf der ihre Nothwendigkeit und ihr Weſen beruht.

Das Myſterium der Prädeſtination im chriſtlichen Sinne iſt etwas ganz anderes. Es liegt ganz über die Natur hinaus und iſt die *ratio* einer *transmissio* von ganz anderer Art als diejenige, welche im allgemeinen bei jeder Bewegung der Natur ſtattfindet.

Obgleich nämlich die Natur nur durch göttliche Beſtimmung und Bewegung ihr natürliches Ziel erſtreben und erreichen kann, ſo hat doch Gott den Keim ihrer Entwicklung in ſie ſelbſt hineingelegt, und ſolange ſie ſich auf ihrem Gebiete entwickelt, kann man die ganze Bewegung als von ihr ausgehend betrachten; ſie braucht nicht von einer neuen, zu ihr hinzutretenden Kraft gehoben und getragen zu werden. Der Quellpunkt der Entwicklung iſt in der Natur ſelbſt gegeben, und damit die Bewegung aus ihr hervorquelle, bedarf ſie allenfalls nur noch einer Aushilfe, wodurch die Bewegung angeregt und der Weg für dieſelbe gebahnt werde.

Bei der chriſtlichen Prädeſtination hingegen wird der Menſch von Gott zu einem Ziele beſtimmt, welches ſchlechthin über die Tragweite der natürlichen Kräfte hinausliegt, welches die Natur aus ſich weder erſchwingen noch verdienen kann, zu dem ſie aus ſich in keinem lebendigen Verhältniſſe ſteht. Ebenſo freigebig, wie ſich bei dieſer Beſtimmung die göttliche Liebe offenbart, ebenſo großartig muß ſich auch die göttliche Macht geltend machen, indem ſie der Natur eine Bewegung mittheilt, welche dieſelbe aus

sich in keiner Weise gewinnen könnte. Damit der Mensch nach jenem übernatürlichen Ziele zu streben vermöge, muß er über seine Natur emporsteigen; er muß sich von Gott emporziehen, gleichsam auf den Flügeln der Gnade sich seinem Ziele entgegentragen lassen. Hier tritt folglich die transmissio in ihrem im vollsten Sinne ein, weil der Mensch nicht durch eine in seiner Natur liegende Kraft demselben entgegengeht, sondern, von einer höhern Kraft gehoben und getragen, ihm entgegengeführt wird.

Die christliche Prädestination ist also wesentlich übernatürlich, sowohl in dem Rathschlusse der freien Liebe Gottes, in dem sie gründet, wie in dem Ziele, auf das sie abzieht, wie auch in der Bewegung, die sie erzeugt. Das Mysterium der Prädestination besteht in dem unerforschlichen Rathschlusse Gottes, wodurch er die Menschen für ihr übernatürliches Ziel bestimmt und demselben entgegenführt.

Es ist dies der Rathschluß des göttlichen Willens, durch welchen „er uns vorherbestimmt hat zur Annahme an Kindesstatt¹, zur Gleichförmigkeit mit seinem eingebornen Sohne“, und der sich stufenweise offenbart in der Berufung zum Glauben, in der Rechtfertigung und in der endlichen Verherrlichung des Menschen².

§ 99. Allgemeine (virtuelle) und besondere (effective) Prädestination. Das Mysterium in ersterer wurzelnd.

Die Prädestination im angegebenen Sinne ist identisch mit dem Heilswillen Gottes, wodurch er die Bewegung der Creatur nach ihrem übernatürlichen Ziele hin herbeiführt.

Der göttliche Heilswille ist aber nach der einstimmigen Lehre aller katholischen Theologen ein doppelter: ein allgemeiner, der sich auf alle Menschen bezieht, auch auf diejenigen, die factisch nicht zum Heile gelangen, und ein besonderer mit Rücksicht auf diejenigen, die factisch das ihnen vorgestekte Ziel erreichen.

Gewöhnlich bezeichnet man nun als Prädestination nur diesen letztern Heilswillen im Gegensatz zum ersten, also den Rathschluß Gottes, durch welchen ein Theil der Menschen effectiv seinem Ziele entgegengeführt wird, und legt dann das Mysterium gerade in das Moment hinein, wodurch sich der besondere, effective Heilswille von dem allgemeinen unter-

¹ Eph. 1, 5.

² Röm. 8, 30.

scheidet. Wir sind der Ansicht, daß auch der allgemeine Heilswille Prädestination genannt werden könne und müsse, und daß, weil er gerade die Wurzel und der Kern des besondern Heilswillens ist, in ihm der Schwerpunkt des Mysteriums liege.

Da nämlich der allgemeine Heilswille Gottes ein ernsther und wirklicher Wille ist, so hatte Gott von Ewigkeit den wirklichen Vorsatz, alle Menschen zu einem übernatürlichen Ziele zu berufen und, soviel an ihm liegt, sie auch demselben tatsächlich zuzuführen. Kraft dieses Vorsatzes fängt er an, durch seine zuvorkommende Gnade den Menschen an sich zu ziehen, ihn zu seinem übernatürlichen Ziele hinzuneigen und zur Erreichung desselben anzutreiben, um, falls nicht der Mensch der Gnade seine Mitwirkung versagt, ihn auch effectiv zu demselben hinzuführen. Was heißt das anders, als daß Gott den Menschen für sein übernatürliches Ziel prädestinirt hat und noch fortwährend prädestinirt? Die Heilige Schrift bezieht zwar zunächst die Prädestination auf die mit Erfolg verbundene, also effective Führung des Menschen zum Heile oder zur Kindschaft Gottes. Aber wer wollte behaupten, daß der Apostel Eph. 1, wo er Gott in seinem und seiner Leser Namen ob ihrer Auserwählung und Vorherbestimmung lobpreist, nur den besondern, effectiven Heilswillen Gottes im Auge gehabt habe, von dem keiner wissen konnte, ob er an ihm in Erfüllung gehen werde, oder auch nur in Bezug auf das *sancti et immaculati*, also auf die *gratia adoptionis* in Erfüllung gegangen sei?

Die besondere effective Prädestination, wodurch Gott dem Menschen factisch zu seinem Ziele verhilft, ist nur ein Ausläufer, eine Blüthe dieser allgemeinen Prädestination, ist virtuell in ihr enthalten und geht aus ihr hervor.

Wie auf dem natürlichen Gebiete die dem deliberirten Willen vorhergehende Hinneigung zum Guten dadurch, daß der freie Wille sich ihr anschließt, in actuelle Bewegung übergeht, so wird auch der göttliche Wille, uns zu bewegen, dadurch zu einem wirklich bewegenden, daß der von ihm durch die Gnade beeinflusste Wille des Menschen sich ihm anschließt und das *propositum* Gottes zu dem seinigen macht. Da also die Durchführung der von Gott der Creatur inspirirten Bewegung wesentlich den Anschluß und die Mitwirkung der Creatur voraussetzt: so setzt auch auf Seiten Gottes der Wille, die Bewegung durchzuführen (effective Prädestination), wesentlich die Voraussicht dieser Mitwirkung voraus und folgt ihr nach, ist somit wesentlich eine *praedestinatio consequens*; aber — man beachte das wohl — nachfolgend nicht dem Werte der Creatur

oder ihrer meritorischen Bewegung nach dem übernatürlichen Ziele hin — für diese bleibt sie antecedens als bewirkende Ursache derselben —, sondern nachfolgend der von Gott vorhergesehenen Zustimmung der Creatur zur Anregung durch Gott, welche Zustimmung ja ihrerseits ebenfalls dem Werke und der effectiven Bewegung vorausgeht.

Beide, die allgemeine und die besondere Prädestination, sind folglich im Grunde nur eine; sie unterscheiden sich nur wie zwei verschiedene Stadien, deren zweites in dem ersten seinen Grund hat und durch das Hinzutreten der Präsciencz vermittelt wird¹.

¹ *Voluntas antecedens dicitur a Magistris voluntas condicionalis sive voluntas, qua Deus vult, quantum in se est. Secunda autem, scilicet consequens, dicitur absoluta. Differentia autem inter hanc voluntatem et illam non est secundum diversitatem affectionis sive modi volendi, qui sit in Deo, sed secundum rationem connotandi et intelligendi. Prout enim Deus dicitur velle omnium salutem, quantum in se est et antecedenter, connotatur in omnibus ordinatio ad salutem, tum ex parte naturae datae, tum ex parte gratiae oblatae; dedit enim eis Deus naturam, secundum quam possent eum cognoscere et cognitum quaerere et quaesitum invenire et invento inhaerere ac per hoc salutem obtinere. Gratiam similiter obtulit, dum Filium misit et obtulit, cuius pretium omnium salutis sufficit. Leges etiam et mandata tribuit salutis et ostendit. Ipse etiam praesto est omnibus inquiringibus, et prope est omnibus invocantibus eum. Velle ergo hominem antecedenter salvare est ordinatum ad salutem facere et volenti pervenire non deesse. Unde velle antecedenter salvare non connotat salutem (actu collatam), sed ordinabilitatem ad salutem. Velle autem consequenter sive absolute salvare est dare salutem ei, quem praescit ad salutem perventurum per suum auxilium et gratiam, et connotat salutis eventum (S. Bonav. I, dist. 46, a. 1, q. 1). Auch beim hl. Augustinus involvire die effective Prädestination Gottes immer seine Präsciencz, selbstredend nicht die Präsciencz bloß menschlicher Thätigkeit, sondern die Präsciencz einer göttlichen Wirksamkeit, zu der er aber constant auch die Voraussicht der eintretenden Wirkung hinzufügt. So sehr oft in den Büchern De praed. Sanct. und De dono persever., bes. n. 41: *Ista igitur sua dona, quibuscumque Deus donat, procul dubio se donaturum praescivit, et in sua praescientia praeparavit. . . . Namque in sua, quae falli mutarique non potest, praescientia opera sua futura disponere, id omnino, nec aliud quidquam est praedestinare. Der hl. Augustinus gebraucht nämlich das praedestinare immer vom effectiven Heilswillen. Das Verhältniß des Letztern zum allgemeinen und zur Präsciencz gibt sein treuer Schüler Prosper (In recap. ad cap. Gall. n. 8): Item qui dicit, quod non omnes homines Deus velit salvos fieri, sed certum numerum praedestinatorum, durius loquitur, quam loquendum est de altitudine inscrutabilis gratiae Dei, qui et omnes vult salvos fieri atque in agnitionem veritatis venire, et voluntatis suae propositum in eis implet, quos praescitos praedestinavit . . . ut et qui salvantur ideo salvi sint, quia illos Deus voluit salvos fieri, et qui pereunt, ideo pereant, quia perire meruerunt. Anderswo (Ad obl. Vinc. 12) sagt Prosper von den Reprobirten: Voluntate**

Man muß ſogar ſagen, daß die Kraft, wodurch Gott den Menſchen ſeinem Ziele entgegenführt, in dem allgemeinen Heilswillen liegt; in dem beſondern liegt nur die Geltendmachung dieſer Kraft durch den von der Gnade beeinflußten Willen des Menſchen. Es ſcheint uns daher eine unrichtige Auffaſſung zu ſein, wenn man der beſondern Prädeſtination eine beſondere Kraft der allgemeinen gegenüber zuſchreibt und ſie in dieſem Sinne die *praedestinatio efficax* nennt. Nur *efficiens* oder *effectiva* oder *effectrix*, erfolgreich, ſollte man ſie der allgemeinen gegenüber nennen. Denn wenn der allgemeine Heilswille Gottes ein ernſter iſt, ſo muß er auch *efficax*, wirksam und kraftvoll ſein, indem er der Creatur das Streben nach dem Heile hinreichend möglich macht¹.

Wenn aber dem ſo iſt, wenn die beſondere Prädeſtination im Weſen eins iſt mit der allgemeinen, ja eben aus dieſer ihre Kraft ſchöpft, dann muß offenbar auch das Myſterium der Prädeſtination nicht in der erſten allein, ſondern auch in der letztern, und zwar ſogar principiell enthalten ſein.

Das Myſterium iſt hier eben nichts anderes als die Uebernatürlichkeit der Prädeſtination überhaupt, welche ſich darin kundgibt, daß ſie den Menſchen zu einer Bewegung über ſeine Natur hinaus antreibt und befähigt und dieſelbe effectiv unter Mitwirkung des Menſchen vollzieht. Nicht in dem Uebergange vom Impulſe zur wirklichen Bewegung liegt das übernatürliche Moment des der Prädeſtination unterſtellten Proceſſes, ſondern in der Erhebung des Menſchen durch einen übernatürlichen Impulſ, inſofern dadurch für ihn die Ausführung einer Bewegung nach einem übernatürlichen Ziele hin möglich gemacht, und ſobald

exierunt, voluntate ceciderunt. Et quia praesciti sunt casuri, non sunt praedestinati; essent autem praedestinati, si essent reversuri et in sanctitate ac veritate mansuri.

¹ Das lateiniſche „*efficax*“ kann zwar, wie unſer deutſches „wirksam“, ebenſowohl die *actu* wirkende als die zum Wirken thätige und hinreichende Kraft bezeichnen. Aber zunächſt bezeichnet es doch immer die Thätigkeit zum Wirken, alſo eben die zureichende Kraft, die *vis efficiens*, und daher iſt es unnatürlich, das *efficax* geradezu zur Bezeichnung des Gegenſatzes von *sufficiens* zu gebrauchen. Die meiſten Theologen unterſcheiden daher auch die *efficacia virtutis* und die *efficacia connexionis* (sc. *virtutis cum effectu reapse prodeunte*). Aber warum bezeichnet man die letztere nicht mit ihrem einfachen natürlichen Namen, der ſie in ihrem Verhältniſſe zur erſtern kennzeichnet, und nennt ſie *efficientia*? Wenn aber die *gratia effectrix* (= *efficax* nach der gewöhnlichen Bezeichnung), um *effectrix* zu ſein, noch einer beſondern *efficacia virtutis* bedarf, deren Erwerbung noch nicht durch die *sufficiens* in die Hand des Menſchen gelegt iſt, ſo iſt nicht abzusehen, wie die letztere auch nur *sufficiens* ſein ſollte.

er sich dem Impulse anschließt, diese Bewegung factisch durchgeführt wird. Der Uebergang vom Impulse zur Bewegung in der Cooperation des Menschen muß zwar ebenfalls auf übernatürliche Weise stattfinden, aber nur deshalb, weil der Mensch, um zu einer übernatürlichen Bewegung mitzuwirken, von dem entsprechenden Impulse angetrieben und getragen werden muß.

Faßt man das Mysterium der Prädestination in dieser Weise auf, nämlich als in der Uebernatürlichkeit des allgemeinen Heilswillens wurzelnd, dann stellt es sich uns als ein ebenso erhebendes wie erhabenes Mysterium dar. Als solches erscheint es uns alsdann namentlich in denjenigen Eigenschaften, welche als die hervorstechendsten, aber auch als die dunkelsten Momente seines mystischen Wesens betrachtet zu werden pflegen.

Wir meinen die Gratuität und die Unfehlbarkeit der Prädestination. Solange man diese Eigenschaften auf die besondere, effective Prädestination beschränkt, wird man in die größten Schwierigkeiten verwickelt und kann nur sehr schwer die Aufrichtigkeit des allgemeinen Heilswillens festhalten. Nach unserer Auffassung hingegen wird dieselbe leicht und sicher aufrecht erhalten, und außerdem gewähren uns jene beiden Eigenschaften der Prädestination überhaupt die kräftigsten Motive der demüthigen, mit heilsamer Furcht untermischten Dankbarkeit einerseits und der tröstlichsten Hoffnung andererseits.

Beide, die Gratuität und Unfehlbarkeit zusammengenommen, machen das aus, was man gewöhnlich die Absolutheit und Unbedingtheit der Prädestination zu nennen pflegt. Dieselbe folgt aus ihrer schlechthinigen Uebernatürlichkeit. Die Prädestination ist durchaus unbedingt von seiten der Natur, insofern Gott von der letztern weder in irgend welcher Weise zur Prädestination bewegt wird oder bewegt werden kann, noch auch durch die in der Natur liegenden Hindernisse in der Durchführung der Prädestination gehindert werden mag. Die erstere Art der Unbedingtheit liegt in der Gratuität, die zweite in der Unfehlbarkeit der Prädestination.

§ 100. Die Gratuität der Prädestination.

Die Prädestination ist nach Lehre der Kirche und der Heiligen Schrift gratuita, unverdient von unserer Seite im vollsten Sinne des Wortes, und überhaupt unabhängig von allem rein Menschlichen oder Außergöttlichen, oder besser gesagt, von allem, was nicht wiederum von der Prädestination Gottes abhinge. Diese Gratuität beruht auf der Uebernatürlichkeit unseres

Zieles und iſt deſſhalb ein wahres Myſterium. Dieſes Ziel iſt abſolut über unſere Natur erhaben; letztere hat aus ſich gar keinen Anſpruch darauf; nur durch das übernatürliche Verdienſt des Gottmenſchen wird es ihr erreichbar, namentlich nachdem ſie durch die Sünde ihre früher in Adam factiſch gegebene Beziehung zu demſelben verloren hat. Deſſhalb kann ſie auch nicht durch ihre eigene Thätigkeit ſich dazu hinbewegen, kann es nicht durch ihre eigenen Werke erreichen, ſelbſt wenn dieſe in ihrer Art ganz rein und vollkommen wären. Ja ſie kann aus ſich nicht einmal das leiſeſte wirkſame und fruchtbare Streben nach demſelben hervorgerufen. Das *propositum* alſo, durch welches Gott ſie für das übernatürliche Ziel beſtimmt und zu ihm hinführen will, geht einzig und allein aus ſeiner reinen Güte und übergroßen Gnade, die er uns in Chriſtus und wegen Chriſtus zuwendet, hervor; es iſt von unſerer Seite ganz unbegründet und ganz unbedingt. Keine Verdienſte, groß oder klein, der Natur oder ihrer Werke, gehen ihm vorher; vielmehr geht dieſes *propositum* ſelbſt allem verdienſtlichen Wirken oder Mitwirken voraus. In jeder Beziehung iſt alſo das *propositum salvandi* eine *voluntas antecedens*, quam nihil antecedit et quae antecedit omnia nostra merita, ein abſolut vorhergehender Wille, dem kein Verdienſt vorausgeht, der vielmehr allen unſern Verdienſten vorausgeht.

Dieſer abſolut vorhergehende, von uns unabhängige Wille Gottes darf uns nicht in Schrecken ſetzen; vielmehr muß er unſere Dankbarkeit gegen Gott hervorgerufen, der uns ein ſo erhabenes Gut verleihen will; er muß ferner unſere ſichere Hoffnung auf die Erlangung unſeres Heils begründen, da wir alle zu demſelben wirkſam hingezogen und angetrieben werden. Alle unſere verdienſtlichen Werke, ja ſelbſt unſere Mitwirkung mit der Gnade, hängen von der unverdient gegebenen, vorhergehenden Gnade ab. Aber die erſte Gnade verleiht Gott allen Menſchen (oder ſtellt ſie ihnen wenigſtens in Ausſicht), und gibt ihnen dadurch die Möglichkeit und den Antrieb, ſich ihr anzuschließen, mit ihr mitzuwirken und ſo immer mehr ſich zu dem übernatürlichen Ziele hinzubewegen.

Da nun die beſondere Prädeſtination nichts anderes iſt als die allgemeine mit Rückſicht auf ihre wirkliche Vollziehung im menſchlichen Willen, ſo muß man ſagen, daß auch ſie abſolut gratuita, unverdient ſei, d. h. in Bezug auf alle guten Werke und Verdienſte, welche außer ihr liegen und ihr vorhergehen. Streng genommen wird ſie auch nicht durch die aus der Gnade hervorgegangenen Verdienſte als ſolche beſtimmt und verdient. Freilich verdienen wir durch die Werke der Gnade die Glorie;

folglich können wir auch einigermaßen sagen, daß wir Gott bestimmen, uns die Glorie zu geben, oder daß wir das *propositum dandi gloriam* verdienen, insofern die Glorie ein besonderes Werk Gottes, ein besonderes Moment in der Heilsordnung ist, in welcher ein Glied von dem andern abhängen soll. Aber wir verdienen sie nur dadurch, daß Gott uns zu derselben als zu unserem Ziele bestimmt und durch seine Gnade hinbewegt; und Prädestination im engeren Sinne ist eben nicht der Wille Gottes, uns die Glorie zu geben, sondern der Wille, durch den er uns zu ihr hinführt: das *consilium*, quo nos transmittit in finem gloriae. Daß wir zu diesem Ziele von Gott hinbewegt werden, können wir nicht verdienen, weder durch natürliche noch durch übernatürliche Verdienste; aber die Bewegung selbst, die uns Gott mittheilt, hängt in ihrer Verwirklichung davon ab, daß wir sie aufnehmen, uns dem von Gott empfangenen Impulse anschließen, uns bewegen und tragen lassen, mit einem Worte, daß wir mit der zuborkommenden Gnade und durch sie mitwirken.

Also nimmt auch die besondere Prädestination in keiner Weise auf unsere Verdienste, sondern bloß auf unsere Mitwirkung Rücksicht; vermittelt dieser bringt sie in uns die verdienstlichen Werke hervor und führt uns durch dieselben zu unserem Ziele. Sie ist die Ursache unserer Verdienste und folglich nicht *post*, sondern *ante praevisa merita*; aber sie ist es nur mit Beziehung auf die Voraussicht unserer Mitwirkung (*praescientia cooperationis nostrae*), also nicht unabhängig von unserer durch die allgemeine Prädestination und die zuborkommende Gnade vermittelten übernatürlichen Freiheit und deren Bethätigung; und nur darin unterscheidet sie sich von der allgemeinen Prädestination, daß diese auch von der Voraussicht unserer wirklichen Cooperation abstrahirt. Am besten würde man demnach sagen, sie sei weder *ex praevisis meritis* oder *post praevisa merita*, noch einfach *ante praevisa merita* oder unabhängig von diesen, sondern *per merita praevisa in cooperatione liberi arbitrii a gratia moti et informati, qua cum ipsa gratia praeviente cooperatur*.

Auf diese Weise faßt man die Gratuität der Prädestination in ihrer wahren Bedeutung, und das Mysterium erscheint als wirkliches Mysterium wegen seiner Uebernatürlichkeit, als ein Gegenstand unserer dankbaren Bewunderung und nicht als ein Gegenstand des Schreckens, als die Quelle unserer übernatürlichen Freiheit und nicht als ein Hinderniß derselben, als das erhabenste Motiv unserer übernatürlichen Hoffnung und nicht einer ängstlichen Furcht.

§ 101. Die Infallibilität der Prädeſtination.

Die zweite Eigenschaft der Prädeſtination iſt ihre Infallibilität. Dieſe iſt jedenfalls mehr als die bloße Sicherheit des göttlichen Vorherwiſſens, durch welches Gott von den Auserwählten erkennt, daß ſie zu ihrem Ziele gelangen werden; denn auf dieſelbe Weiſe erkennt ja Gott auch, daß die reprobi daſſelbe verfehlen werden. Es iſt die Unfehlbarkeit und unwandelbare Sicherheit des Rathſchlusses, durch welchen Gott die Auserwählten zum Ziele führt.

Die wahre Bedeutung dieſer Eigenschaft der Prädeſtination müſſen wir daraus erkennen, daß ſie das Motiv jener feſten Hoffnung iſt, mit der alle Menſchen in dieſem Leben von Gott erwarten müſſen, daß ſie durch ſeine göttliche Liebe und Macht zu ihrem übernatürlichen Ziele gelangen können und ſollen. Die Kraft dieſer Infallibilität muß demnach ſchon in der allgemeinen Prädeſtination liegen und in der beſondern ſich eben nur beſonders offenbaren und äußern; ſie gründet ſich nicht ſo ſehr auf das göttliche Wiſſen als auf die göttliche Treue und Macht, auf die ſich auch unſere Hoffnung ſtützt.

Nachdem nämlich Gott in Chriſtus und wegen Chriſtus die väterliche Liebe, die er zu ihm als ſeinem Sohne trägt, auch auf uns ausgedehnt und uns zu deſſen Miterben gemacht hat; nachdem er uns durch dieſe übernatürliche Liebe zu einem übernatürlichen Ziele beſtimmt hat: iſt er es auch ſeiner Liebe ſchuldig, daß er, ſolange wir noch in dem Zuſtande der Bewegung (in statu viae ad finem) uns befinden, ſich ſelbſt treu bleibe und uns durch alle Stufen hinauf bis zu unſerem erhabenen Ziele hinführe, ſofern wir nicht ſeiner Gnade unſere Mitwirkung verſagen. Uns alle will Gott als ſeine Kinder anerkennen; uns alle hat er in ſeinem Sohne geliebt und vorherbeſtimmt (prädeſtinirt), dem Bilde ſeines Sohnes gleichförmig zu werden; deſhalb muß er uns alle durch die zuborkommende Gnade zum Glauben und zur Gerechtigkeit rufen; er muß uns, wenn wir dieſem Rufe folgen, rechtfertigen, und wenn wir die erlangte Gerechtigkeit bis zum Ende bewahren, verherrlichen¹.

Alſo kraft ſeiner allgemeinen übernatürlichen Liebe muß Gott von ſeiner Seite uns nothwendig zu unſerem Ziele hinführen, d. h. er muß unfehlbar von ſeiner Seite alles thun, was zur Erreichung unſeres Zieles nothwendig und hinreichend iſt, während die wirkliche Erreichung dieſes

¹ Röm. 8, 29—30.

Zieles von unserer allerdings wandelbaren und unsichern Mitwirkung abhängig ist. Darum ist unsere Hoffnung, insofern sie sich, wie sie es einzig kann und muß, auf Gott stützt, unfehlbar. Eben diese Hoffnung, welche alle Menschen haben müssen, will der Apostel an der oben erwähnten Stelle des Römerbriefes empfehlen und begründen; folglich müssen sich seine Worte nicht nur auf die besondere Prädestination, sondern auch wenigstens virtuell auf die allgemeine beziehen; denn nur diese ist der Grund der allgemeinen Hoffnung.

Die Unfehlbarkeit der besondern Prädestination liegt nur darin, daß Gott die Wirkung der an sich unfehlbaren Kraft der allgemeinen unfehlbar voraussieht. Die der Liebe und Treue Gottes entsprechende Unfehlbarkeit derselben wurzelt also wenigstens nicht nothwendig in einer speciellen Zuneigung Gottes zu den effectiv Prädestinirten; sie fließt vielmehr ipso facto unter Voraussicht der menschlichen Mitwirkung aus dem allgemeinen Heilswillen. Sie liegt daher immer principaliter und vorzüglich in der *voluntas antecedens*, und nur de *consequenti* in der besondern Prädestination, welche als *voluntas consequens*, wie wir oben erklärt haben, aus der *antecedens* hervorgeht und deren Kraft durch die Mitwirkung des Menschen zur wirklichen Offenbarung kommen läßt.

An derselben Stelle im Römerbriefe stützt der Apostel ferner unsere Hoffnung auf die unwiderstehliche Macht Gottes. „Wenn Gott für uns ist, wer kann wider uns sein?“ Dies ist der zweite Grund der Unfehlbarkeit der Prädestination. Weil Gott uns alle zu einem jede geschaffene Kraft übersteigenden Ziele prädestinirt hat, stellt er uns auch seine eigene, alles besiegende Kraft zu Gebote, damit wir durch dieselbe in allem überwinden. In der zuvorkommenden Gnade rüstet uns die göttliche Liebe mit ihrer ganzen Allmacht aus, der nichts widerstehen kann, so daß keine Gewalt uns auf dem Wege zu unserem Ziele aufhalten kann, solange wir die Gnade in uns wirken lassen. Ja selbst unsere eigene natürliche Schwäche, sogar die böse Willensverfassung, welche etwa der Gnade vorhergeht, wird durch die Gnade in ihrer Wirksamkeit soweit paralysirt, daß sie uns auf dem Wege, auf dem Gott uns führen will, nicht aufhalten kann, wenn wir uns nur der Gnade nicht entziehen. Und diese unfehlbare Macht und *efficacia* hat die Gnade auch dann, wenn sie die Umänderung des Willens nicht wirklich vollzieht; denn sie legt in den Willen einen solchen Antrieb zum Guten, daß die frühere Verfassung des Willens seine Bekehrung an sich nicht mehr hindern kann und nur noch insofern fortbesteht, als der Wille sich dem Einfluß der Gnade thatsächlich entzieht.

Wenn er ſich aber bekehrt, ſo iſt die Bekehrung und die wirkliche Hinwendung zum Guten eine Wirkung jener übernatürlichen Macht der Gnade, die er in ſich aufnimmt und in ſich wirken läßt. Kurz, der vorhergehende Wille Gottes bewegt uns durch die vorhergehende Gnade, welche allen zu theil wird, ſo mächtig zu unſerem Ziele hin, daß alle ihr gegenüberſtehenden Hinderniſſe, mögen ſie nun von außen kommen oder von unſerer Natur oder ſogar von unſerem Willen ſelbſt, ſoweit paralysirt werden, daß ſie für uns, wenn wir der Gnade uns anſchließen wollen, keine unüberwindlichen Hinderniſſe mehr ſind.

In dieſem Sinne können wir abermals von einer innern, aus ihrem übernatürlichen Weſen entſpringenden Unfehlbarkeit der allgemeinen Prädeſtination reden. Aber eben darum liegt auch die Unfehlbarkeit der beſondern Prädeſtination nicht bloß einfach in der *praescientia*, welche Gott von unſerer freien Willenszuſtimmung hat, ſondern in der *praescientia* einer aus der unfehlbaren, göttlichen Liebe und Macht hervor- gehenden Wirkung, nämlich unſerer Willenszuſtimmung, und iſt ſomit ebenſo wie die Gratiuität der Prädeſtination ein wahres, übernatürliches, weil auf der Uebernatürlichkeit unſeres Zieles beruhendes Myſterium.

Es iſt nach dem Geſagten aber auch ebenſo klar, daß dieſe Unfehlbarkeit der Prädeſtination die Freiheit des Menſchen nicht aufhebt, ſondern im Gegentheil die höchſte Freiheit deſſelben begründet. Was der hl. Auguſtinus von der Gnade ſagt, gilt auch von ihr: *non aufert, sed statuit libertatem*. Inſofern ſie nämlich als beſondere, effective Prädeſtination die Präſcienz der freien Mitwirkung des Menſchen involvirt, ſetzt ſie ja die Bethätigung der Freiheit ſchon voraus. Inſofern ſie aber als allgemeine, virtuelle Prädeſtination den Menſchen zur Verfolgung ſeines Zieles, ſomit auch zur Mitwirkung antreibt, befähigt ſie ihn eben dadurch zur Bethätigung ſeiner Freiheit, oder vielmehr ſteigert ſie die natürliche Freiheit zur übernatürlichen und erhebt ſie ſo ſehr über ihre natürliche Schwäche und alle hemmenden Hinderniſſe, daß das Nichteintreten der Cooperation nicht mehr einem Mangel an Beweglichkeit im Willensvermögen, ſondern nur noch dem ganz freigewollten Mißbrauche des Willens zu- geſchrieben werden kann. In dieſer letztern Beziehung zur Stärkung des Willens gegen die Hinderniſſe wirkt die Prädeſtination durch die Gnade hauptſächlich beim gefallenen Menſchen, um ſeinem Willen ein unüberwindliches Feſthalten am Guten möglich zu machen und ihn zu einer Standhaftigkeit zu befähigen, welche der erſte Menſch bei der Abweſenheit aller Hinderniſſe nicht gehabt hat.

§ 102. Das wahre Myſterium der Prädeſtination im Gegenſatze zur rationaliſtiſchen und zur ultra-myſtiſchen Auffaſſung derſelben.

Das richtig aufgefaßte Myſterium der Prädeſtination ſteht in der Mitte zwiſchen zwei Extremen, welche von den beiden organiſch in ihr verbundenen Elementen das eine oder das andere über Gebühr ſo betonen, daß das entgegengeſetzte dadurch verkümmert wird. Entweder betont man zu ſehr die Selbſtbewegung des Menſchen, indem man die Einleitung und Tragung deſſelben durch göttliche Führung excluſiviert, oder man macht aus der göttlichen Führung ein Treiben, ein Fortreißen des Menſchen, worin deſſen eigenes Gehen und Fortſchreiten zurücdritt. Erſtere iſt die rationaliſtiſche und naturaliſtiſche Lehre, letztere die ultra-myſtiſche und ultra-supra-naturaliſtiſche, die jedoch in ihrer vollſtändigen Ausbildung wiederum den Charakter eines rationaliſtiſchen Mechanismus annimmt.

1. Beginnen wir mit der naturaliſtiſchen oder rationaliſtiſchen Auffaſſung.

Die orthodoxe Lehre behauptet, daß Gott ſich aus ſich ſelbſt durch ſeine freie Liebe dazu bewege, uns durch ſeine zuborkommende Gnade anzutreiben und zu unſerem Ziele hinzubewegen. Die naturaliſtiſche Lehre andererseits ſchließt jede von Gott ausgehende und auf uns übergehende Bewegung, alſo die *transmissio in finem*, und damit die Prädeſtination ſelbſt als das Princip derſelben aus; ſie will hingegen, daß der Menſch ſich ſelbſt auf Grund ſeiner eigenen Freiheit den erſten Impuls auf ſein Ziel hin gebe, alſo ſich aus ſich ſelbſt bewege und dadurch dann Gott bewege, ihm ſeine Hilfe und Unterſtützung zur Ausführung des gemachten *propositum* und endlich den ewigen Lohn zu geben.

Im erſtern Falle bewegt Gott ſich ſelbſt (*gratuito*) und uns (mit an ſich inſallibeler Liebe und Macht); und er ſieht, wofern wir uns bewegen laſſen, in unſerer Bewegung eine Wirkung ſeiner Prädeſtination; im zweiten Falle bewegt der Menſch ſich und Gott, und Gott ſieht in dieſer Bewegung nur eine Wirkung des Menſchen, auf die er ſelbſt keinen ſollicitirenden Einfluß ausgeübt hat, die er bloß mit ſeiner Hilfe zur Ueberwindung etwaiger Hinderniſſe unterſtützen und mit ſeinem Lohne krönen konnte.

Im erſtern Falle geht die Prädeſtination der *praescientia meritorum* voraus, weil ſie die Urſache derſelben iſt; im letztern folgt ſie der *prae-*

scientia meritorum nach, weil diese principaliter vom Menschen abhängen; sie setzt die Thätigkeit und Bewegung des Menschen voraus und ist darum keine eigentliche Prädestination mehr, durch welche der Mensch zu seinem Ziele geführt würde, keine *praedestinatio movens in finem*, sondern bloß eine Prädestination des Lohnes, welchen der Mensch für seine mit nachfolgender göttlicher Hilfe ausgeübte Thätigkeit erhalten soll.

Diese naturalistische Lehre war in den Semipelagianern am schärfsten ausgeprägt. Sie faßten die menschliche Freiheit nicht auf als jene actuelle Indifferenz, welche dem Willen auch unter der Gnade und überhaupt unter einem von Gott empfangenen, seiner Entscheidung für das Gute vorhergehenden Impulse zukommt, sondern als eine unbedingte Unabhängigkeit von jedem göttlichen Impulse, kraft deren sich der Wille aus sich ebenso zum Guten wie zum Bösen hinbewegen könne. Wie nun der Mensch im Bösen ohne Gott wirkt und das principale agens et movens ist, so ist er es nach den Semipelagianern auch im Guten; wie er sich zu jenem den ersten Impuls geben kann, so kann er es auch zum Guten; und wie uns Gott zum Bösen nicht hinbewegt und prädestinirt, sondern dasselbe als eine fremde Wirkung nur durch seine *praescientia* voraussieht, so kann er auch das Gute nur als eine von ihm ganz unabhängige Wirkung des Menschen voraussehen. Wenn er sich irgendwie dabei theilhaben will, so kann er dies nur, indem er die Entscheidung des Willens abwartet, sich mit seiner unterstützenden Gnade an sie anschließt und dem Menschen zur Ausführung seines Vorhabens, seines *propositum*, verhilft. Die Gnade wirkt nicht auf den Willen selbst ein, um ihn in Bewegung zu setzen; sie ist bloß ein Instrument, welches dem Willen unterworfen und in die Hand gegeben wird, damit er die Bewegung, welche er selbst angefangen hat, glücklich mit Ueberwindung aller Hindernisse ausführen könne. Hier prädestinirt sich der Mensch eigentlich selbst, indem er nicht, wie Augustinus sagt, sein *propositum bonum* an das göttliche anschließt und von diesem ausgehen läßt, sondern durch das seinige das göttliche bestimmt.

Eine solche Lehre aber widerspricht streng genommen nicht nur der übernatürlichen, geheimnißvollen Prädestination zum ewigen Leben, sondern auch jener, welche in der natürlichen Ordnung stattfindet. Denn auch hier bewegt sich der Wille zu dem natürlichen Guten nicht ebenso aus sich, wie zu dem Bösen, sondern zu jenem nur in Kraft des von Gott in seine Natur gelegten Impulses zum Guten. Deshalb sind auch die Gründe, welche der hl. Augustinus den Pelagianern entgegenhält, nicht immer der

Ordnung der Gnade entnommen, wie z. B. wenn er sagt, zu jeder guten Handlung des Willens sei es nothwendig, daß das Gute ihm wohlgefallt, daß er sich dazu hingezogen fühle, daß in ihm eine Triebkraft sei, die ihn dazu antreibe. Ja er nimmt zuweilen wenig Rücksicht darauf, ob der der Entscheidung des Willens für das Gute vorhergehende Impuls in der Natur selbst resp. in ihrem Gebiete oder absolut über der Natur in der übernatürlichen Gnade liege, weil die Pelagianer durch ihr Princip nicht nur den übernatürlichen, sondern überhaupt jeden Impuls des Willens ausschlossen.

Um so mehr widerspricht aber jene Lehre der übernatürlichen Heilsordnung, worin der Mensch aus sich auch mit der ganzen Energie und Triebkraft der Natur nichts thun kann, sondern nur insofern etwas leistet, als er von der zukommenden, unverbienten, übernatürlichen Gnade Gottes getragen wird. Hier wirkt der Mensch das Gute nur, insofern Gott durch eine übernatürliche Einwirkung macht, daß er wirkt, und folglich in ihm wirkt. Die ganze Thätigkeit des Menschen geht ursprünglich und hauptsächlich von dem Rathschlusse und der Berufung Gottes aus und wird nur durch den von Gott ergriffenen Willen des Menschen vollzogen. In dem, was der Mensch thut, sieht Gott daher nicht eine Wirkung des von ihm unabhängigen Entschlusses des Menschen, sondern eine Wirkung seines eigenen propositum, welches dem bei der Ausführung der Bewegung nothwendigen Entschlusse des Menschen vorausgeht und denselben hervorruft. Darum bedarf Gott auch keiner seiner Berufung voraussetzenden Disposition des menschlichen Willens, um seinen Entschluß durchzuführen, da seine Berufung allein mächtig genug ist, die nothwendige Cooperation des Willens hervorzurufen; und ebensowenig kann eine im Willen vorausgehende conträre Disposition der absolut entscheidende Grund sein, warum der Rathschluß Gottes am Menschen scheitern sollte. Das ist die supernaturalistische Lehre, welche der hl. Augustinus den Pelagianern gegenüberstellt.

Indem man den eigentlichen Schwerpunkt derselben übersah, hat man daraus Schlüsse gezogen, welche dem von uns dargestellten Charakter der Prädestination, namentlich in betreff des Verhältnisses der besondern zur allgemeinen, widersprechen und den hl. Augustinus zum Repräsentanten einer ultra-mystischen Auffassung der Prädestination machen wollen, während er in der That der rationalistischen Auffassung der Pelagianer gegenüber eigentlich nur das einfache, wahrhaft mystische und übernatürliche Wesen derselben vertheidigen wollte¹.

¹ Man hat nämlich geglaubt, der hl. Augustinus lasse die effective Prädestination nicht bedingt sein durch die Präsenz der freien Mitwirkung des Menschen,

Daß manche Ausdrücke des hl. Auguſtinus eine prädeſtinationiſtiſche Färbung haben, iſt nicht zu verwundern, wenn man bedenkt, daß er alles

ſondern laſſe vielmehr dieſe Mitwirkung durch eine jener Prädeſtination eigenthümliche efficacia ſo determinirt werden, daß ſie kraft dieſer Determination unfehlbar aus dem Rathſchluſſe Gottes hervorgehe, und ſolglich den Rathſchluß in ſeiner Weiſe, auch nicht als einen effectiven, beſtimme, vielmehr in ihrem Daſein durch ihn beſtimmt ſei. Man ſchließt das aus den Ausdrücken: daß Gott den Menſchen zum Handeln bewege, daß er das Wollen ſelbſt wirke, daß ſein Heilswille durch den menſchlichen Willen nicht vereitelt werden könne, daß Gott den Conſenſ des Willens nicht erſt abwarte, und andern ähnlichen. Allein der hl. Auguſtinus erklärt ausdrücklich und zu öftern Malen, daß er keine andere Prädeſtination vertheidige als diejenige, welche mit der Nothwendigkeit und Statuität der *gratia praeveniens* von ſelbſt gegeben ſei (vgl. De don. persev. n. 41. 42. 54. So ſagt er n. 42: Videant [Maſſilienſen] ſubverti hac praedeſtinationis praedicatione illum tantummodo pernicioſiſſimum errorem, quo dicitur, gratiam ſecundum merita noſtra dari); er vertheidigt alſo die Unabhängigkeit der Prädeſtination von der Bethätigung der menſchlichen Freiheit vor der Gnade, und damit vertheidigt er zugleich die Abhängigkeit der Freiheit in ihrer Bethätigung für das ewige Heil von der Gnade und der Prädeſtination. Folglich verlangt er auch nur eine ſolche Beſtimmung und Beeinflußung der natürlichen Freiheit durch die Gnade, wie ſie mit der Natur der *gratia praeveniens* von ſelbſt gegeben iſt. Das iſt aber keine andere als die, daß die Freiheit ſich nur bethätigen kann auf Grund des empfangenen Impulſes, daß die Bewegung, wenn ſie ſtattfindet, nicht bloß auf den ſich bewegenden Willen, ſondern auf den Impuls der ihn antreibenden Gnade zurückgeführt werden muß, daß alſo auch die nothwendige Cooperation des Willens mit der Gnade von der Gnade ſelbſt angeregt und möglich gemacht ſei, daß endlich Gott eben deßhalb, weil er den Willen in der mannigfaltigſten und mächtigſten Weiſe anzuregen vermag, dieſe Cooperation ſelbſt da effectiv provociren könne, wo der Wille vor der Gnade hartnäckig eine entgegengeſetzte Richtung verfolgte. Das und nicht mehr will der hl. Auguſtinus gegen die Pelagianer vertheidigen.

Wenn er alſo ſagt, Gott wecke im Menſchen das Wollen ſelbſt, ſo ſagt er das gegen die Pelagianer, welche behaupteten, das Wollen wirke der Menſch allein aus ſeinem natürlichen Vermögen, das er freilich auch von Gott empfangen habe, Gott hingegen wirke bloß das Vollbringen; er erklärt damit nur, daß Gott durch ſeine Gnade dem Menſchen das Vermögen und den Antrieb gebe zum heilſamen Wollen, und daß ſolglich dieſes Wollen als Werk des durch Gottes Gnade gehobenen und getriebenen Willens auch ein Werk Gottes ſei. Er ſchließt dadurch nicht aus, daß Gott nur inſofern das Wollen effectiv wirkt, als der von ihm angeregte Menſch mitwirkt.

Wenn er ferner ſagt, daß Gott das Wollen des Menſchen nicht abwarte, ſo verwahrt er ſich damit nur dagegen, als wenn Gott den Menſchen nicht zum Handeln anregen könne, ſondern warten müſſe, bis der Menſch vor und außer der Gnade ſich in Bewegung geſetzt habe. Er läugnet damit nicht, daß Gott, nachdem er den Menſchen zum Guten angeregt, noch beſſen Mitwirkung erwarte, damit die Gnade ihre Frucht trage.

Dem ſteht nicht entgegen, daß Auguſtinus ebenfalls wiederholt erklärt, der Heilswille Gottes könne nicht durch den menſchlichen Willen vereitelt werden. Er

aufbieten mußte, um den Pelagianern auch den letzten Hinterhalt zu nehmen. Er mußte darauf dringen, daß kein von der Gnade unabhängiger Freiheitsgebrauch irgendwie die Prädestination bedinge, daß vielmehr jeder Freiheitsgebrauch, der auf das ewige Heil Einfluß habe, von der Prädestination durchaus abhängig sei, und daher war es in seiner polemischen Stellung ganz natürlich, daß er den allgemeinen, bedingten Heilswillen in den Hintergrund, den besondern, absoluten in den Vordergrund stellte und das Verhältniß beider, namentlich den Uebergang aus dem einen zum andern, in der Regel beiseite ließ. Denn wenn er das Bindeglied beider, die Präsciencz der menschlichen Mitwirkung, nachdrücklicher betont hätte, so würden die Semipelagianer das unfehlbar in ihrem Sinne von einer der Gnade ganz vorausgehenden Willensthätigkeit verstanden, und würde dann Augustinus selbst unter den gegebenen Umständen kaum Worte gefunden haben, um die wahre Bedeutung jenes Momentes ganz unzweideutig darzulegen.

2. Die ultra-mythische Auffassung, welche der vom hl. Augustinus bekämpften extrem entgegenge setzt ist, charakterisirt sich im allgemeinen dadurch, daß sie die Einwirkung des bewegenden Gottes auf den Willen als eine Prädetermination ansieht und daher die auf jenen Antrieb hin erfolgende Bewegung des Willens entweder gar nicht oder nur mit Mühe

spricht eben von derjenigen Vereitelung desselben, welche von den Pelagianern behauptet wurde, als wenn nämlich Gott mit dem Menschen, welcher der Gnade einen verkehrten Willen entgegenbringt, nichts anfangen könnte, und so die Bosheit des Menschen mächtiger wäre als die Barmherzigkeit Gottes. Er behauptet also nur, daß Gott jedes seiner Gnade entgegenstehende Hinderniß durch ihre innere Kraft zu paralyßiren vermöge. Daraus folgt nicht, daß die Gnade und die Prädestination überhaupt nicht vereitelt werden könne; es folgt nur, daß sie nicht an einer für Gott unübersteiglichen Schranke scheitert, sondern nur insofern scheitert, als Gott sie scheitern lassen will, indem er dem Willen aus den Schätzen seiner Allmacht nicht die Gnade gibt, von der er weiß, daß sie seine Mitwirkung nach sich ziehen wird.

Es ist also ganz unbegründet, wenn man nach der Lehre des hl. Augustinus der besondern Prädestination eine ihr eigenthümliche *efficacia* zuschreiben will, kraft deren sie nicht erst durch die Präsciencz der menschlichen Mitwirkung zu ihrer Unfehlbarkeit gelangte. Auch nach dem hl. Augustinus hat die besondere Prädestination vor der allgemeinen nichts voraus als die *efficientia*, die factische Offenbarung der in letzterer liegenden *efficacia*. Wenn er der erstern eine *efficacia* zuschreibt, so betrachtet er sie nur in der Einheit mit der letztern, als concrete Erscheinung derselben, nicht im Gegensatz zu ihr — in Gegensatz stellt er sie nur zu dem pelagianischen Heilswillen Gottes, der keine Kraft hatte, die Menschen zu bewegen, sondern durch deren selbstthätige natürliche Thätigkeit sich provociren und bestimmen ließ.

als eine Selbſtbewegung des Willens, als Product ſeiner freien Selbſtbeſtimmung aufrecht halten kann.

Ultra-myſtiſch nennen wir ſie, weil ſie das myſtiſche Element der Prädeſtination über Gebühr betont, obgleich ſie es gerade dadurch nach der andern Seite wieder herunterſetzt und ſo das lebendige Myſterium mehr oder weniger in einen todten Mechanismus auflöſt. Denn wenn ich die bewegende Einwirkung Gottes auf den Willen ſo ſehr betone, daß dieſer ſchlechtſthin bewegt wird, ohne ſich ſelbſt zu bewegen, dann raube ich jener Einwirkung das, was das Erhabenſte an ihr iſt, daß ſie nämlich den Menſchen in ſtand ſetzt, ſich nicht nur auf dem natürlichen Gebiete, ſondern auch auf dem übernatürlichen, auf welches er durch die Gnade Gottes erhoben wird, ſelbſt zu bewegen.

Wo die freie Selbſtbeſtimmung des Menſchen unter dem bewegenden Einflusse Gottes ausdrücklich ausgeſchloſſen, alſo der Prädeſterminismus in ſeiner ganzen Schrockheit vorgetragen wird, da haben wir eine offene Läugnung des Chriſtlichen Myſteriums der Prädeſtination vor uns, einen Irrthum, der nicht weniger die Macht und Erhabenheit Gottes verlegt als der ihm entgegengeſetzte Naturalismus, und der den Menſchen eben da am tieſten erniedrigt, wo Gott ihn am höchſten erheben will.

Wenn auch nicht aufgehoben, ſo wird der wahre Charakter des Myſteriums doch verdunkelt, wofern man ſich die bewegende Einwirkung Gottes auf den Willen ſo denkt, daß die Cooperation des Willens oder ſeine Selbſtbeſtimmung, wenn auch nicht gerade mit abſoluter Nothwendigkeit, ſo doch mit innerer Unfehlbarkeit aus der Kraft des vorhandenen Impulſes entſpringe. Wer dieſe Unfehlbarkeit von jener Nothwendigkeit zu unterſcheiden vermag, der möge ſich mit dieſer Anſicht befreunden; wir vermögen es nicht, wofern mit der Unfehlbarkeit voller Ernſt gemacht werden ſoll; denn mit abſoluter, innerer Unfehlbarkeit folgt aus einer Urſache nur das, was in ihr ſchon ſo beſtimmt iſt, daß es, ſobald ſie beſteht, nicht ausbleiben kann, alſo auch mit Nothwendigkeit aus ihr ſich ergibt.

Ohne jedwede innere Beſtimmung des Willens von ſeiten der Gnade iſt freilich der bewegende Einfluß Gottes nicht denkbar; die Gnade darf den Willen nicht allein handeln laſſen, ſie darf ihn auch nicht bloß zum Handeln überhaupt befähigen; ſie muß ihn überdies zum Handeln incliniren, und zwar nicht bloß von außen herein, dadurch nämlich, daß ſie ihm reizende Objecte vorhält, die ihn anziehen, ſondern von innen heraus, indem ſie ihn antreibt: was alles die Thomiſten gegen Molina geltend

machten, obgleich letzterer in der That nichts von allem läugnete. Aber aus allem dem folgt nicht im entferntesten, daß eine solche Bestimmung des Willens, die ohne sein Zuthun stattfindet, die Selbstbestimmung desselben unfehlbar nach sich ziehe; es folgt nur, daß die letztere, wenn sie stattfindet, nur auf Grund und in Kraft der von Gott gegebenen Bestimmung erfolge.

Es war ein an sich durchaus löbliches Bestreben der thomistischen und augustinischen Theologen, daß sie die allseitige Abhängigkeit des Menschen in seinem moralischen und namentlich in seinem übernatürlichen Wirken von Gott möglichst zur Anerkennung bringen wollten. Sagt doch der hl. Bonaventura, die Frömmigkeit sei eher geneigt, der Gnade zu viel zuzuschreiben als der natürlichen Freiheit. Aber die Würde der Gnade wird am besten in derjenigen Auffassung gewahrt, die wir vertheidigen. Denn der natürlichen Freiheit schreiben wir im Werke des Heiles absolut nichts, nicht einmal die Cooperation mit der Gnade in dem Sinne zu, als wenn dieselbe außer und neben, wenn auch selbst unter der Gnade statfinde. Die Fähigkeit und der Antrieb, mit der Gnade zu cooperiren, wird dem natürlichen Willen erst durch die Gnade gegeben; die Cooperation ist ein Act der von der Gnade gegebenen übernatürlichen Freiheit, und somit hängt der Mensch in allem von der Gnade Gottes ab. Wenn aber diese Abhängigkeit nicht bloß für den Menschen, sondern auch für Gott selbst und seine Gnade wahrhaft glorreich sein soll, dann muß sie den Menschen so hoch erheben, daß er kraft derselben in der übernatürlichen Ordnung sich ebenso frei bewegt, ebenso seiner selbst mächtig ist wie in der natürlichen; denn nur so zeigt sich die Gnade als eine die natürliche Freiheit veredelnde, nicht sie zerstörende Kraft; so erst zeigt sich die Macht der Einwirkung Gottes auf den Menschen in ihrem vollen Glanze, indem er denselben nicht nur zu einem übernatürlichen Leben erhebt, sondern auch dieses Leben ihm dadurch wahrhaft zu eigen macht, daß er die Auswirkung desselben von seiner eigenen Selbstbestimmung abhängig sein läßt. Oder sollte der Mensch darum weniger von Gott abhängig sein, weil Gott durch seine Macht bewirkt, daß auch vom Menschen etwas Großes abhängen kann?

Darauf hin schon glauben wir behaupten zu dürfen, daß gerade die Vertheidiger der *gratia praedeterminans* resp. die der *gratia victrix*, dasjenige, was an der Prädestination Gottes das Erhabenste und für ihn Ehrenvollste, und was in ihr selbst der Kern des Mysteries ist, verkümmert haben. Für diese Behauptung haben wir jedoch auch noch andere Gründe.

Die Vertheidiger der *gratia praedeterminans* betrachten die phyſiſch-prädeſterminative Kraft der Gnade als eine Eigenschaft, welche überhaupt jeder erfolgreichen Einwirkung Gottes auf die vernünftige Creatur weſentlich zukomme, alſo auch derjenigen, durch welche die vernünftige Creatur zu natürlich guten Acten bewegt wird. Schon daraus allein ergibt ſich, daß dieſe Art der Kraft kein ſpecificher Vorzug der übernatürlichen Bewegung iſt, wodurch Gott die Creatur zum ewigen Leben führt, daß ſie ſolglich auch kein ſpecifich chriſtliches Myſterium ſein kann. Der Vorzug der chriſtlichen Prädeſtination läge dann bloß in dem Objecte, wozu ſie den Menſchen hinbewegt, ſowie in der Erhebung der Willenskraft zum Princip übernatürlicher Acte. Aber eben dieſe Erhebung des Willens in eine höhere Sphäre wird wieder in Schatten geſtellt, wenn der Wille in dieſer Sphäre ſich nicht vollkommen ſelbſt beſtimmt, und ſo nicht vollkommen zum Eigenthümer ſeiner höhern Stellung geworden iſt. Wenn dagegen ſchon in der natürlichen Ordnung keine Bewegung durch Prädeſtermination, ſondern nur durch Verleiſung der activen Freiheit und Spannkraft angenommen wird, ſo erſcheint die übernatürliche Bewegung doppelt wunderbar: einmal weil ſie uns einem übernatürlichen Ziele entgegenführt, und zweitens weil Gott das Princip dieſer Bewegung uns ſo zu eigen gibt, daß wir in unſerem Aufſteigen von der Erde zum Himmel nicht lediglich getragen werden, ſondern ſelber auf den uns geſchenkten Flügeln fliegen.

Weit mehr noch als durch die thomiſtiſche Auffaſſung der Willensbewegung wird das wunderbare Myſterium der chriſtlichen Prädeſtination verdunkelt durch die Lehre von der *gratia victrix* im Sinne der Auguſtinianer. Der Brennpunkt der thomiſtiſchen Anſicht, die innere Bewegung des geſchaffenen Willens durch Gott und die Ergänzung ſeiner natürlichen Kraft durch eine übernatürliche in der Bewegung zum übernatürlichen Ziele, kurz der reale, phyſiſche reſp. hyperphyſiſche Einfluß Gottes tritt hier ganz in den Hintergrund, um einem bloß moralischen Einflusse durch Anreizung und Ergözung des Willens Platz zu machen. Mag die Anreizung auch eine unfehlbar hinreißenbe ſein, ſo iſt darum doch die Bewegung des Willens durch Gott nichts Wunderbareres als die Bewegung deſſelben durch die ſinnliche Begierde, der gegenüber die Gnade den Willen ſtärken ſoll. Der höhere Zug der *delectatio caelestis* wird in dieſem Systeme nicht durch die absolute Uebernatürlichkeit der betreffenden Acte, ſondern durch die moralische Schwächung unſeres Willens gefordert; er enthält weder eine Beeinfluſſung des Willens in ſeinem innerſten Weſen,

wo nur sein Schöpfer ihn ergreifen kann, noch eine Erhebung der Willenskraft in eine höhere Sphäre, wodurch dieselbe übernatürlich formirt und belebt würde, um sich auf übernatürliche Weise zu bethätigen. Wenn wir daher die letztern Momente annehmen und sie dahin erklären, daß die physische Einwirkung Gottes zugleich eine moralische ist, welche dem Willen zugleich die physische und moralische Schwungkraft verleiht und dadurch seine volle Freiheit zum Handeln begründet: so werden wir auch ohne eine *gratia viatrix* die Idee der Bewegung des Willens durch Gott tiefer und kraftvoller fassen als die in Frage stehenden Theologen mit ihrer *gratia victrix*.

Wenn dagegen die Molinisten und Congruisten die Verbindung zwischen der zukommenden Gnade und der wirklichen Bewegung des Willens nur als eine schlechtthin tatsächliche anerkennen wollen, und sie nur insofern der Vorsehung Gottes unterwerfen, als derselbe sie durch die *scientia media* vorausgesehen: so haben sie damit in keiner Weise das Mystorium der christlichen Prädestination beeinträchtigt, wofern sie nur, was sie größtentheils, und zwar namentlich ihre Anführer, Molina und Suarez, thaten, den wahren Gehalt der Lehre der Thomisten und Augustinianer beibehielten.

3. Am allertiefsten und klarsten scheint uns aber den übernatürlichen Charakter der Prädestination und der Bewegung des Menschen durch Gott der geistvolle Gregor von Valentia nach dem Vorgange des hl. Thomas hervorgehoben zu haben¹. Die Bewegung des Menschen zum übernatürlichen Endziele gestaltet sich nach ihm folgendermaßen.

Um im Menschen eine selbstthätige, übernatürliche Willensbewegung hervorzurufen, muß Gott den Menschen in eine höhere Lebenssphäre versetzen, indem er seine natürliche Kraft durch ein übernatürliches Complement (die habituelle Gnade) formirt und befruchtet, ähnlich wie der Körper durch die Eingießung der Seele formirt und belebt wird. Diese Erhebung und Formirung der natürlichen Kraft ist der Angelpunkt der ganzen übernatürlichen Bewegung des Menschen durch Gott. Sie ist in

¹ *Greg. de Valentia* t. 2, disp. 8, q. 3, punct. 4, q. 5, p. 4, § 4. *Soto*, *De nat. et gr.* l. 2, c. 18; andere Thomisten, z. B. *Caietan. Medina* ad 1, 2, q. 113, a. 6. 8. *Vasqu.* 1, 2, disp. 211; dagegen *Suarez*, *De gratia* l. 8, c. 1. 2 sq. In der Substanz der Sache stimmen fast alle übrigen ältern Theologen mit den erstgenannten überein. Nur erkennen die meisten es nicht an, daß auch bei der ersten übernatürlichen Hinwendung des Menschen zu Gott der betreffende Act schon vermittelt des *habitus infusus* vollzogen werde. Vgl. über diese Frage Scheeben, *Natur und Gnade* Kap. 4 zu Anfang.

sich selbst schon Bewegung im eigentlichen Sinne, weil eine Uebertragung aus der Potenz zum Acte, nicht zum *actus secundus*, sondern zum *actus primus*, wodurch die Potenz formirt wird, sodaß sie in ihrem innersten Grunde die Kraft und die Neigung zur Setzung übernatürlicher Acte annimmt. Sie wird allein von Gott efficierter bewirkt, wie auch die Natur von ihm allein ins Dasein gerufen wurde. Aber eben deshalb bewirkt sie auch in uns eine neue, höhere Natur, wodurch wir, wie durch die Natur in Bezug auf das natürlich Gute, so durch sie von innen heraus zum übernatürlich Guten befähigt und inclinirt werden. Wie daher Gott als Schöpfer der Natur auch das Princip alles dessen ist, was der Mensch auf Grund und in Gemäßheit der natürlichen Tendenz derselben Gutes thut, und wie er durch die Natur den Menschen auch da bewegt, wo derselbe kraft der Natur sich selbst bewegt: so wird Gott in höherer Weise durch die Erhebung und Umwandlung der Natur das bewegende Princip alles dessen, was der Mensch kraft jenes höhern Lebensprincipes selbständig wirkt. Jene Bewegung ist also der Ausgangspunkt aller übrigen Bewegungen, die als Thätigkeiten (*actus secundus*) des Menschen aus ihr hervorgehen; sie ist eine reale, physische im Gegensatze zur moralischen, eine hyperphysische im Gegensatze zur natürlichen, eine *impressio*, ein Eindruck, den Gott in die Seelenkräfte macht, damit sie in thätige Bewegung übergehen und dadurch ein Ziel erreichen, welches sie aus sich nicht erreichen konnten¹. Aber sie ist es andererseits auch, wodurch die übernatürliche Thätigkeit gerade wieder als das innerste Eigenthum des Menschen erscheint, indem sie das Princip derselben in den Grund seiner Kräfte hinabsenkt, sodaß die Thätigkeit selbst nicht als eine schlechthin von außen angethane, sondern als eine aus dem innersten Lebensgrunde der Seele hervorkeimende und herausquellende sich darstellt. Wie es keine mächtigere und tiefergehende Bewegung des Menschen von seiten Gottes gibt als diese, wodurch seine Natur in ihrem innersten Grunde umgestaltet und erhoben wird, so gibt es auch keine, wodurch die Selbständigkeit und Selbstthätigkeit des Bewegten tiefer begründet und deutlicher erklärt werden könnte. Diese Bewegung gibt uns eben unsere übernatürliche Freiheit, durch welche wir bei den übernatürlichen Acten ebenso selbstthätig mitwirken wie bei den natürlichen Acten durch unsere natürliche Freiheit.

¹ S. Thom. p. 1, q. 9, a. 1: Quod movetur, motu suo aliquid acquirit et pertingit ad illud, ad quod prius non pertingebat.

Indes ist diese Bewegung des Menschen durch Gott, wie schon angedeutet, nur das tiefste, innerste Moment, der Angelpunkt in dem Proceffe, wodurch das heilsame Wirken des Menschen für sein übernatürliches Ziel zustande kommt. Um nämlich diese Bewegung im Menschen zu vollziehen, muß Gott zunächst den Menschen zur Aufnahme derselben heranziehen, und nachdem er sie vollzogen, muß er sodann den Menschen zur Bethätigung und Geltendmachung der durch dieselbe ihm mitgetheilten Lebensprincipien anregen. Im ersten Falle leitet er die besprochene Bewegung ein, im zweiten Falle macht er sie fruchtbar; beides thut er durch die actuelle Gnade. Diese ist in sich selbst schon Bewegung und eben dadurch dazu angethan, eine weitere Bewegung herbeizulocken und anzuregen. An und für sich hat die actuelle Gnade in ihrem sollicitirenden Einflusse auf den Willen keinen mystischen, übernatürlichen Charakter. Aber wo sie, wie hier, den Willen zur Aufnahme resp. zur Bethätigung einer übernatürlichen Kraft (der habituellen Gnade) bewegen, wo sie ihn in eine höhere Region hineinziehen oder in derselben vorwärts ziehen soll, muß sie an dem Charakter und der Uebernatürlichkeit dieser Kraft selbst participiren. Es wäre eine oberflächliche Auffassung der Bewegung des Willens zu seiner übernatürlichen Thätigkeit hin, wollte man die letztere als Wirkung des bloß von der actuellen Gnade angeregten, natürlichen Willens betrachten. Die actuelle Gnade wird zur wirklich bewegenden nur in Verbindung mit oder im Anschlusse an die habituelle, aus welcher die Bewegung, d. h. die Lebensthätigkeit der Seele hervorzuquellen hat. Sie erzielt die übernatürliche Thätigkeit des Willens nur dadurch, daß sie die impressio des göttlichen Lebensprincipis in der Seele nach sich zieht oder vorfindet. Beide Arten des göttlichen Einflusses, der anregende (*gratia actualis*) und der formirende (*gratia habitualis*), ergänzen und bedingen sich wechselseitig; beide zusammen bilden die vollständige *gratia motrix*, wodurch das heilsame Streben und Wirken des Menschen bedingt wird. Aber der wirkliche Erfolg dieser *gratia motrix* hängt von der freien Entscheidung des Willens ab, welcher von ihr bewegt werden soll, und das auf doppelte Weise, je nachdem der Mensch bereits durch die habituelle Gnade belebt ist oder nicht.

Im zweiten Falle (vor der Rechtfertigung) geht die Entscheidung des Menschen auf die Aufnahme der habituellen Gnade, durch welche er erst seine übernatürliche Freiheit erhalten soll; sie ist wie das Oeffnen des Auges für die Aufnahme des Lichtes, wodurch dasselbe sehen soll: der Mensch läßt durch dieselbe seine Erhebung und Formirung von Gott an

sich geschehen. Im ersten Falle hingegen (nach der Rechtfertigung) entscheidet sich der Mensch unter dem Einflusse der actualen Gnade durch einen Gebrauch seiner übernatürlichen Freiheit zur Entfaltung der in der habituellen Gnade schlummernden Kraft. Im zweiten Falle enthält die Entscheidung des Willens eine einfache Hingabe an Gott, der ihn an sich heranzieht, um ihn zu erheben; im ersten eine Entwicklung und Entfaltung der von Gott ihm mitgetheilten übernatürlichen Bewegung. Im zweiten Falle hängt nicht bloß der einfache Erfolg, sondern auch der Eintritt der vollen *gratia motrix* von der Willensentscheidung ab, weil der Eintritt der *forma impressa* nur dann stattfindet, wenn der Wille sie aufnimmt; im ersten hingegen ist die volle *gratia motrix*, das Formalprincip und die Anregung vorhanden vor der Willensentscheidung, so jedoch, daß der Wille sich ihrem Antriebe entziehen kann.

Aber diese Abhängigkeit der göttlichen Bewegung in Bezug auf ihren Erfolg von der Willensentscheidung des zu bewegenden Menschen ist keine solche, durch welche die Continuität oder die Uebernatürlichkeit der göttlichen Bewegung unterbrochen oder beeinträchtigt würde. Die Willensentscheidung ist ja in beiden Fällen kein fremdes Element, welches in den übernatürlichen Proceß sich unberufenertweise hineindrängte; das wäre nur dann der Fall, wenn der Wille unabhängig von einem übernatürlichen Einflusse Gottes seine Einwilligung zu geben hätte, oder wenn Gott nur eine äußere Einladung an ihn ergehen ließe, auf die von ihm ausgehende Bewegung einzugehen. Nein, wenn der Wille sich entscheidet, entscheidet er sich, innerlich gezogen und getrieben von der zukommenden Gnade Gottes, die ihn innerlich ergreift. Seine Entscheidung selbst hat also einen übernatürlichen Charakter wie die Gnade, auf Grund deren sie erfolgt. Von der actualen, an sich bloß moralisch die Seele afficirenden und in ihr wirkenden Gnade einerseits und der habituellen, physisch die Seele informirenden Gnade andererseits wird die Entscheidung des Willens gleichsam in die Mitte genommen, indem sie durch jene hervorgerufen, durch diese befruchtet wird, um aus dem Willen einen freien, übernatürlichen Lebensact hervorgehen zu lassen.

Das ist die wahrhaft mystische Darstellung der übernatürlichen *transmissio hominis in vitam aeternam*, als deren Princip und Grund der hl. Thomas die Prädestination bezeichnet, eine Darstellung, in welcher weder die Gnade die Freiheit, noch die Freiheit die Gnade verdunkelt, vielmehr die Gnade eine mystische Freiheit begründet und diese Freiheit die ganze mystische Kraft und Bedeutung der Gnade offenbart. Beide Momente

erscheinen hier wahrhaft organisch verschlungen und einander durchdringend, indem nicht der natürliche Wille mit seiner natürlichen Freiheit der Gnade gegenübergestellt, sondern, weil von der Gnade afficirt und informirt, zu einem mit übernatürlicher Kraft und Freiheit ausgestatteten Willen gestaltet und dadurch in den übernatürlichen Proceß innerlich verschlungen wird.

§ 103. Die Prädestination als Erwählung und Auserwählung. Die Mysterien der Gnadenwahl.

1. Die Heilige Schrift und nach ihr die Väter und Theologen nennen die besondere, effective Prädestination auch *Auserwählung*, *electio*. Schon der Rathschluß, wodurch Gott uns unserem übernatürlichen Ziele überhaupt entgegenführen will, ist eine freie, gnädige Wahl, wodurch er die Seelen zum Besitze seiner selbst, zu seinen Kindern oder Bräuten auserkieset und aufnehmen will. Die Erhabenheit der Würde und die Größe der Reichthümer seiner Gnade und Glorie kennzeichnet diese Erwählung als einen Act seiner übernatürlichen Vorsehung. Die Seele hat in ihrer Natur oder in ihrer natürlichen, freien Thätigkeit nichts, was sie der Erwählung Gottes irgendwie würdig machen könnte, aber auch nichts, was Gott unbedingt von ihrer Erwählung zurückhalten könnte. Die Güte Gottes und die Verdienste Christi sind also der einzige, aber auch der in seiner Kraft unbeschränkte Grund, worauf die Erwählung erfolgt. Die wirkliche Erhebung der Seele zu dem von Gott ihr zugeordneten erhabenen Stande kann aber geschehen entweder einfach durch Zeugung, wie bei den Unmündigen, oder durch förmliche Vermählung, wie bei den Erwachsenen, die sowohl zum Empfange der heiligmachenden Gnade durch die ihr vorausgehenden Dispositionen, als auch zum Empfange der Glorie durch die Beharrlichkeit in der Gnade bis zum Ende mitwirken müssen. Alle Menschen-seelen sind nun durch den allgemeinen Heilswillen Gottes zu seinen Kindern und Bräuten erwählt und werden infolgedessen berufen (*vocati*); aber nur diejenigen, welche auch factisch die Taufe erlangen, und, sofern sie das mündige Alter erreichen, mit ihrer Gegenwahl der Wahl Gottes bis zum Ende entgegenkommen, sind effectiv und absolut auserwählt (*electi*) und dadurch aus der Schar der bloß Erwählten ausgeschieden.

Es ist klar, daß diese Auserwählung, ebenso wie die Prädestination, mit der sie im Grunde identisch ist, und in derselben Form wie jene, unverdient und unfehlbar ist. Gott erwählt uns nicht, weil wir ihn erwählt haben, sondern durch seine Erwählung macht er es uns erst möglich, ihn

zu erwählen. Die Auſerwählung (*electio*) geht wie die Prädeſtination aus der unverdienten, aber auch unfehlbar treuen und mächtigen Liebe (*dilectio*) hervor, wodurch uns Gott zur übernatürlichen Vereinigung mit ihm berufen hat. Dieſe Liebe wartet alſo zwar nicht das Entgegenkommen unſeres natürlichen Willens ab, um uns zu berufen; aber dennoch wird ſie eine factiſch ausſcheidende und den Bund Gottes mit dem Menſchen ſchließende nur inſofern, als Gott den Eintritt der von ihm provocirten Gegenwahl und das Entgegenkommen des Menſchen vorausſieht. Es ſteht daher zwar nicht in unſerer Macht, unſere Erwählung und Berufung zu bewirken, aber wohl hängt es von uns ab, dem Rufe zu folgen und dadurch nach dem Worte des Apoſtels unſere Auſerwählung und unſere Berufung zu einer effectiv wirksamen und ſichern zu machen.

2. Bis hierher finden wir in der Prädeſtination nur troſtreiche und erhebende Wahrheiten, welche uns die ſicherſte Zuverſicht auf die Erreichung des höchſten Gutes einflößen, und haben wir daher alle Urſache, mit dem Apoſtel im Anfange des Briefes an die Epheler Gott wegen des Myſteriums ſeiner Prädeſtination und Auſerwählung zu verherrlichen.

Aber derſelbe Apoſtel ruft uns auch im Briefe an die Philipper zu: „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern; denn Gott iſt es, der in euch das Wollen und das Vollbringen hilft nach ſeinem Wohlgefallen.“¹ Eben deſhalb, weil wir unſer Heil nur wirken auf Grund der Einwirkung Gottes auf uns, durch welche er uns ruft und bewegt, ſollen wir mit Ehrfurcht uns ſeiner Einwirkung unterwerfen, um uns nicht durch Widerſpännigkeit gegen dieſelbe eine größere Schuld aufzuladen, als wenn wir unſer Heil ſelbſtändig wirken ſollten; denn im erſtern Falle verſcherzen wir nicht nur muthwillig unſere Seligkeit, ſondern weiſen auch die rettende Hand Gottes zurück und vereiteln ſeine Bemühungen um uns, die er in reiner Güte und Liebe (*pro bona voluntate*) uns zukommen läßt. Ferner, weil unſer eigenes Wirken durch die Einwirkung Gottes bedingt iſt, dieſe Einwirkung aber nur von dem freien Wohlgefallen Gottes abhängt, welches wir aus uns ſelbſt in keiner Weiſe verdienen können, ſo haben wir zu fürchten, daß Gott, nachdem wir ihm einmal widerſtanden, ſeine rettende Hand zurückziehen und ſpäter wenigſtens nicht mehr mit dem Reichthum der Gnade uns zuvor und zu Hilfe kommen werde, welchen er uns früher zugeſagt hatte, daß er uns alſo verlaſſen werde, weil wir ihn verlaſſen,

¹ Phil. 2, 12. 13.

und wir mithin immer weiter von unserer Berufung und Bestimmung abweichen. Darum will der Apostel, daß wir mit Zittern alle Einsprechungen Gottes sorgfältig aufnehmen und als willige Werkzeuge in seiner Hand uns von ihm gebrauchen und leiten lassen.

Jedoch ist diese furchtbare Seite der Prädestination offenbar nur ein Schatten, den wir selbst auf sie werfen, und den wegzuräumen ganz in unserer Gewalt steht. Denn wir sehen wohl ein, daß hier weder die Barmherzigkeit Gottes noch die Freiheit des Menschen irgendwie beeinträchtigt wird; ist es doch eben die durch die Freiheit so schöne ver schmähte Barmherzigkeit, welche dem Menschen den Fluch der göttlichen Gerechtigkeit aufladet.

Schwieriger gestaltet sich die Sache, wenn wir bedenken, daß Gott ohne Zweifel einerseits auch über diejenigen sich noch wirksam erbarmen könnte, welche seiner Gnade factisch widerstehen, und daß andererseits diejenigen, welche ihr factisch folgen, mit andern Gnaden und unter andern Verhältnissen wohl ebenso die Gnade verschmerzt haben würden wie die erstern. Hier scheint sich nämlich eine besondere Vorliebe Gottes gegen die Letztern und eine gewisse Abneigung gegen die Erstern kundzugeben, und zwar eine solche, die dem wirklichen Gebrauche oder Mißbrauche der menschlichen Freiheit vorausgeht, indem es eben von jener Vorliebe oder Abneigung abhängt, ob Gott den Menschen unter die Verhältnisse setzt, von denen er weiß, daß dieser unter denselben mit seiner Gnade mitwirken wird oder nicht.

Allerdings wenn man den Umstand, daß Gott, während er es kann, nicht alle Menschen vor dem Mißbrauche der Freiheit und dadurch der empfangenen Gnade bewahrt, als eine Wirkung der Abneigung Gottes gegen die betreffenden Menschen auffaßt, so muß dieses Verfahren ungerechtfertigt erscheinen. In der That aber ist es nichts weiter als ein Beweis, daß Gott in seiner zuvorkommenden Liebe (allgemeine, virtuelle Prädestination, *voluntas antecedens*) nicht bis zu dem Grade und mit der Bestimmtheit das Heil solcher Menschen will, daß er bei ihnen um jeden Preis für die definitive und unfehlbare Erreichung desselben Sorge trägt. In dem Menschen selbst ist freilich kein Grund zu finden, weshalb Gott den einen eher als den andern gegen den endgiltigen Mißbrauch seiner Freiheit sichern sollte; aber ebensowenig ist ein Grund vorhanden, weshalb Gott alle Menschen dagegen sichern mußte, nachdem er ihnen die Möglichkeit gegeben, ihre Freiheit gut zu gebrauchen. Ohne Zweifel müssen diejenigen, welche unter ein solches System der Vorsehung

gestellt sind, daß sie mit der Gnade nicht nur mitwirken können, sondern auch voraussichtlich mitwirken werden, Gott nicht nur für die Gnade an sich, sondern auch für die effectiv Congruität der Gnade dankbar sein und letztere als eine specielle Wohlthat betrachten. Aber darum können sich die andern nicht gegen Gott beklagen, daß sie zu wenig erhalten hätten, da er ihnen ja unverdienterweise seine zukommende Gnade zugewandt hatte und bereit war, sie zu retten, wenn sie mit derselben mitwirken wollten.

Etwas anders gestaltet sich die Sache bei den unmündigen Kindern, welche ohne alle Rücksicht auf den Gebrauch ihrer Freiheit bloß nach dem Zutreffen äußerer Umstände vor ihrem Tode entweder zur Taufgnade gelangen oder nicht. Letztere können sich über die gnädige Vorsehung, welche andern die Gnade effectiv zukommen läßt, nicht beklagen, weil sie erstens kein Recht auf dieselbe hatten, zweitens für den Nichtbesitz derselben persönlich nicht verantwortlich gemacht werden, und drittens deshalb auch ihre natürlichen Güter und Anrechte nicht verlieren.

3. Das verschiedene Verhalten des göttlichen Heilswillens in der Mittheilung der innern und äußern Gnaden, von denen die Mitwirkung des Menschen und also die Erreichung des Zieles abhängt, nennt man treffend die Gnadenwahl. Dieselbe ist von der effectiven Auserwählung der Personen, wie wir gleich sehen werden, wohl zu unterscheiden.

Daß es eine solche Gnadenwahl, eine lediglich von dem freien Willen Gottes abhängige Bestimmung eines größern oder geringern Maßes von Gnaden für den Einzelnen geben könne und wirklich gebe, ist außer Zweifel. Man darf nämlich den allgemeinen Heilswillen nicht so auffassen, als wenn er, auch abgesehen von einer wirklich eintretenden Correspondenz des Menschen, sich gegen alle gleichmäßig, gleich liebevoll verhielte oder verhalten müsse, wie das die Pelagianer behaupteten. Wie Gott sich durch die Verweigerung der Cooperation von seiten des Menschen nicht immer sogleich aufhalten läßt, sondern oft durch neue Gnaden den Menschen anzuziehen sucht: so spendet er auch vor der eintretenden Cooperation und abgesehen von derselben dem einen größere, dem andern geringere Gnaden, dem einen solche, die er als effectrices voraussieht, dem andern solche, deren Erfolglosigkeit ihm nicht unbekannt ist, und so steckt er ferner dem einen das Ziel der irdischen Bewegung da, wo derselbe durch oder ohne seine Mitwirkung im Stande der Gnade sich befindet, dem andern hingegen, während er durch seine Schuld (oder ohne dieselbe bei den ungetauften Kindern) sich im Stande der Ungnade befindet. Diese Gnadenwahl widerspricht so wenig dem allgemeinen Heilswillen, daß sie vielmehr diesem die bestimmte

Form gibt, in der er sich gegen die einzelnen Menschen geltend macht; sie widerspräche demselben nur dann, wenn Gott in dieser Wahl einzelne Menschen ganz überginge und ihnen gar keine oder wenigstens nicht hinreichende Gnade zuwände, wodurch sie zum Heile gelangen könnten. Ja, weil der allgemeine Heilswille selbst reine Gnade ist, so liegt es in der Natur der Sache, daß Gott, um sich als den Herrn seiner Gaben zu zeigen, ihn nicht in gleicher Weise bei allen Menschen geltend machen muß.

Von der Freiheit und insolgedessen von der Mannigfaltigkeit der Gnadenwahl innerhalb des allgemeinen Heilswillens hängt es zum großen Theile ab, ob dieser allgemeine Heilswille in den einzelnen Fällen sich zum besondern gestalte oder aber in die Reprobation umschlage. Darum darf man aber doch nicht den besondern effectiven Heilswillen selbst oder die definitive Ausertwählung der zu beseligenden Personen in die Gnadenwahl mit aufnehmen, als wenn Gott von vornherein den Entschluß faßte, die einen zur Glorie zuzulassen, die andern nicht, und darum den einen solche Gnaden zu geben, die effectiv zu ihr führen, den andern sie zu verweigern. Sonst würde nämlich nicht eingesehen werden können, wie Gott gegen die nicht zum Heile Gelangenden dennoch den ernststen Willen (antecedenter) haben könne, sie ebenfalls effectiv zum Heile zuzulassen, falls sie mit seiner Gnade mitwirkten. Denn dieser Wille setzt voraus, daß Gott seinerseits die Zahl der Prädestinirten nicht schon unabhängig von der Voraussicht der Mitwirkung der Menschen festgestellt habe; sonst müßte er ja selbst darauf bedacht sein, daß von denen, welche er nicht prädestinirt hat, niemand durch seine Mitwirkung in jene Zahl hineingerathe, und es wäre dann kein Unterschied mehr zwischen *voluntas antecedens* und *consequens*; da Gott ante wie post *praevisam cooperationem* ernstlich nur den Willen haben könnte, die effectiv Prädestinirten zu beseligern. Obgleich Gott gewiß durch einen von vornherein unbedingten Willen einige zur effectiven Erreichung des Heiles auswählen kann, z. B. die nach der Taufe sterbenden Kinder, so darf er doch nicht von vornherein exclusiv verfahren, so daß also die Zahl der Prädestinirten ohne Rücksicht auf die menschliche Mitwirkung abgeschlossen wäre. Die Gnadenwahl muß sich im allgemeinen darauf beschränken, daß Gott nicht mit gleicher Energie das Heil aller Menschen herbeizuführen bemüht ist, während er doch ernstlich darauf abzieht, einem jeden, falls er mitwirkt, effectiv zu demselben zu verhelfen und folglich ihn effectiv zu prädestiniren.

4. Principiell liegt von dem hier eingenommenen Standpunkte aus nirgendwo, weder in der Prädestination noch in der bei ihrer Durchführung

beſtheiligten Gnadenwohl, ein Widerſpruch vor, ſei es mit der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes oder mit den Rechten und vernünftigen Anſprüchen des Menſchen. Die *occulta iudicia* in der Vorſehung Gottes können auch nicht in dem Sinne als düſtere, unentwirrbare Räthſel gelten, als ob uns die Grundſätze, welche ihre Milde und Strenge rechtfertigen, nicht durch Vernunft und Offenbarung bekannt gemacht wären. Die unerforſchliche Tiefe der Werke Gottes beſteht vielmehr darin, daß wir die Rathſchlüſſe deſſelben nach ihrer Tragweite im einzelnen, in Bezug auf beſtimmte Menſchen, ſowie auch die beſtimmte Art und Weiſe, wie Gott die Barmherzigkeit mit der Gerechtigkeit verſlicht, nur ſpärlich und in der Regel erſt nach dem Eintritte der Wirkung berechnen und erkennen können. In dieſer Beziehung kann und ſoll aber der Menſch ſich nicht in die erhabenen Wege Gottes eindringen, weder um an Gott Forderungen zu ſtellen, noch um ſeine Verfügun-gen zu bekritteln. In dem allgemeinen Bewußtſein, daß alle Wege des Herrn Barmherzigkeit und Wahrheit ſind, ſoll er die Rathſchlüſſe der unendlichen Weiſheit, Liebe und Heiligkeit ehrfurchtsvoll anbeten und ſich hüten, durch hochmüthigen Vortwiß die Gerechtigkeit ſtatt der Barmherzigkeit über ſich herabzurufen.

Es ſind das die düſtern und zum Theil wegen ihrer Ungewißheit und der Strenge der göttlichen Gerechtigkeit grauenvollen Regionen, in welche das Myſterium der Prädeſtination in ſeinen Verzweigungen ſich verliert. Aber auch über dieſe Regionen wird wenigſtens ein beruhigender Dämmerſchein verbreitet, wenn wir den lichten Kernpunkt des ganzen Myſteriums im Auge behalten: wenn wir alſo feſthalten, daß Gott mit unausſprechlicher Liebe alle Menſchen zur übernatürlichen Verbindung mit ſich beſtimmt und erwählt hat, und daß die Verwerfung und Ausstoßung aus dieſer Verbindung erſt da anfängt, wo der Menſch die wunderbare Liebe ſeines Schöpfers verachtet und ſich alſo ſelbſt zum Verderben prädeſtinirt. In der heilsamen Furcht, durch eigene Schuld dieſe wunderbare Liebe in einen ebenſo ſchredlichen Haß umzuwandeln, ſollen wir zugleich unſern Blick in die Abgründe der göttlichen Güte verſenken, welche der Anfang der „unerforſchlichen Wege des Herrn“ iſt, während ſeine „unergründlichen Gerichte“ nur auf jenen Wegen liegen, welche zu wandeln wir ſelbſt unſern Gott zwingen müſſen. Bewundern wir ſodann „in den Tiefen der Weiſheit und Wiſſenſchaft Gottes“ am meiſten denjenigen Rathſchluß, welchen Gott uns mit der größten Beſtimmtheit offenbart hat, jenen Rathſchluß, durch welchen Gott alle Menſchen in ſeinem eingebornen Sohne geliebt und mit himmliſchem Segen überſchüttet und durch welchen er beſchloſſen

hat, aus den Tiefen der Gottheit heraus auf seinen Sohn als den Eckstein durch die Kraft des Heiligen Geistes alle Menschen zu einem Tempel seiner Herrlichkeit aufzubauen, wofern sie sich nicht als ungefügige Steine darstellen und durch eigene Schuld es verdienen, vom Baumeister verworfen zu werden.

Christus ist der Grund und das Ziel, wie der ganzen übernatürlichen Weltordnung, so auch des Rathschlusses, durch den sie geleitet und verwirklicht wird. Denn alle Menschen sind prädestinirt in der Prädestination Christi, indem Christus durch die Annahme seines eigenen Leibes auch das ganze Geschlecht als seinen Leib angenommen hat. Während also Christus es als eine *massa damnationis* vorfand, ist es in ihm eine *massa benedictionis* geworden, auf welcher die Liebe Gottes unwandelbar ruht als auf dem ursprünglichen Menschen. Trotzdem daß der Mensch nicht bloß durch seine natürliche Unwürdigkeit, sondern auch durch die Schuld und die Zerrüttung seiner Natur von der Erreichung des übernatürlichen Zieles abgehalten wird, erhebt Gott ihn durch Christus über alle seine Schwachheit und Unwürdigkeit und führt ihn in siegreichem Kampfe zum herrlichsten Triumphe. Die Infallibilität der Prädestination, und zwar vorzugsweise die der allgemeinen, virtuellen Prädestination, besitzt gerade in Christus ihren tiefsten Grund.

Elftes Hauptstück.

Die Wissenschaft von den Myfterien des Chriftenthums oder die Theologie.

*Sapientiam autem loquimur inter perfectos;
sapientiam autem non huius saeculi . . . sed
loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae ab-
condita est, quam praedestinavit Deus ante
saecula in gloriam nostram (1 Cor. 2, 6—7).*

§ 104. Die Myfterien als das der Theologie eigenthümliche wissenschaftliche Gebiet.

Die bisherige Darstellung hat uns gezeigt, daß die Kernwahrheiten des Chriftenthums für die natürliche Vernunft des Menschen wahre Myfterien find und bleiben, d. h. Wahrheiten, welche dieselbe aus sich weder als wirklich erkennen, noch in ihrem Wesen anders als durch analoge und darum immer dunkle und inadäquate Begriffe auffassen kann. Wir glauben aber auch gezeigt zu haben, daß die genannten Wahrheiten, wenn man auf den Grund dieser Uebervernünftigkeit, nämlich auf ihre Uebernatürlichkeit zurückgeht und sie unter diesem Gesichtspunkte miteinander verbindet, sich wechselseitig beleuchten und sich zu einem wunderbaren System zusammenschließen, aus dem uns die Majestät des Chriftenthums in ihrer ganzen Größe entgegenstrahlt. Es erübrigt jetzt noch die Frage, ob und inwieweit von den chriftlichen Myfterien eine wissenschaftliche Erkenntniß möglich und in welcher Weise dieselbe herzustellen sei. Die Beantwortung dieser Frage wird uns das Wesen, die Methode und die Stellung der Wissenschaft von den Myfterien des Chriftenthums oder den wissenschaftlichen Charakter der Theologie im engern Sinne genauer kennen lehren.

1. Unter Wissenschaft verstehen wir objectiv ein System von zusammenhängenden Wahrheiten, die in diesem Zusammenhange erkannt werden können und sollen, oder subjectiv die Summe der Erkennt-

nisse, durch welche jenes objective System in seinem Zusammenhange erkannt wird.

Häufig nimmt man nun zwischen Philosophie und Theologie bloß eine formelle Verschiedenheit an, mit ausschließlicher Rücksicht nämlich auf das *principium quo* der Erkenntniß, indem man sagt, die Theologie fuße auf dem positiven Glauben, d. i. auf der Hingabe an die Autorität Gottes, die Philosophie auf der persönlichen Einsicht des Erkennenden oder, wie manche wollen, auf Vernunftglauben.

Dieser formelle Unterschied zwischen den beiden Wissenschaften, der ja in der That besteht, ist zugleich, wie man leicht einsieht, ein rein subjectiver, d. h. nur in dem erkennenden Subjecte gelegen. Allein wenn diesem subjectiven Unterschiede kein objectiver entspricht, so kann man die Theologie kaum als eine eigene, selbständige Wissenschaft bezeichnen. Oder wer würde wohl von zwei selbständigen Wissenschaften reden, wenn z. B. der eine eine Reihe von mathematischen Wahrheiten aus Principien erkennt, die ihm evident sind, der andere aber dieselbe Reihe erkennt und die betreffenden Principien bloß glaubt? In beiden Fällen hätte man ja dieselbe Wissenschaft der Mathematik und auch denselben Zweig derselben; nur hätte der erstere Mathematiker seine Wissenschaft in anderer Weise inne als der zweite.

Wenn man also auch in der Theologie bloß dieselben Wahrheiten auf Grund des Glaubens erkannte, die man in der Philosophie auf Grund von Vernunftprincipien und natürlicher Erfahrung erkennen kann: so wäre offenbar die Theologie sachlich keine von der Philosophie verschiedene Wissenschaft. Nun dann ist sie dies, wenn sie auch ihr eigenes Gebiet hat, wohin ihr die Philosophie aus sich nicht zu folgen vermag; wenn sie ihre eigenen Erkenntnißobjecte besitzt, die außerhalb der Tragweite der Vernunftprincipien liegen. In diesem Falle wird die ihr eigenthümliche Erkenntnißweise durch den Glauben eben von der Natur ihres Gegenstandes verlangt, oder umgekehrt: diese eigenthümliche Erkenntnißweise setzt sie in den Stand, über die Grenzmarken der bloßen Vernunft hinauszutreten und ein höheres Gebiet zu beleuchten.

Daß nun die Theologie wirklich ein eigenes, höheres Gebiet haben könne, wird man auch vom philosophischen Standpunkte aus nicht bestritten, wenn man nicht den Umfang dessen, was Gott offenbaren kann, und folglich den Umfang des unendlichen göttlichen Wissens nach dem Maße des geschaffenen endlichen Wissens bemessen will. Daß sie es factisch hat, ergibt sich aus allem, was wir über die Mysterien des Christenthums gesagt haben. Alle diese Mysterien wären keine wahren Mysterien, wenn sie nicht

über den Bereich der menschlichen und überhaupt jeder geschaffenen Vernunft hinauskügelten. Wir können sie also auch nicht durch unser eigenes Licht, sondern nur durch die Mittheilung dessen erkennen, vor dem es keine Mysterien gibt.

Es existiren demnach zwei wesentlich verschiedene Kreise von Wahrheiten, weil es zwei wesentlich verschiedene Weisen des Seins resp. der Erscheinung gibt, die gerade deshalb, weil sie objectiv verschieden sind, auch subjectiv auf verschiedene Weise erkannt werden müssen.

In der Creatur betrachten wir zunächst die Natur der Dinge, vorzüglich die der vernünftigen Wesen, ihre Kräfte, ihre Bestandtheile, ihre wesentliche Bestimmung zu einem von ihr zu erreichenden Ziele, ihre Beziehungen zu andern Naturen, und besonders zur absoluten, göttlichen Natur; und in dieser göttlichen Natur betrachten wir dann wiederum ihr Verhältniß zur geschaffenen Natur, wodurch sie in dieser als ihrem Abbilde sich abspiegelt, ohne jedoch mit ihrem innersten Wesen in die Erscheinung zu treten. Alles nun, was an sich zur geschaffenen Natur gehört, und was von der ungeschaffenen sich in ihr offenbart, nennen wir natürliche Wahrheit, und alles dies kann Gegenstand der natürlichen Erkenntniß des Geschöpfes sein. Alles dieses bildet ein abgegrenztes System von erkennbaren Wahrheiten, einen Gegenstand der Wissenschaft. Das diesem Gebiete entsprechende Erkenntnißlicht ist das Organ der Natur, die Vernunft, und die entsprechende wirkliche Erkenntniß ist die Vernunftwissenschaft oder Philosophie. Damit soll nicht gesagt sein, daß die geschaffene Vernunft, besonders im Menschen, auch alle natürlichen Dinge ohne Ausnahme und vollkommen erkennen könne; wir sehen davon ab, wie weit die Vernunft auf diesem Gebiete vordringen kann; es ist uns genug, daß sie nicht über dasselbe hinauszugehen vermag.

Gibt es nun aber über das Gesagte hinaus noch eine andere Wirklichkeit, gibt es über dem Natürlichen noch etwas wahrhaft in substantia Uebernatürliches, das zwar auf dem Natürlichen fußt, aber nicht aus ihm hervortwächst; gibt es namentlich eine zusammenhängende Ordnung von übernatürlichen Dingen: dann gibt es auch ein Gebiet der Wirklichkeit und Wahrheit, welches durch das sich selbst überlassene Organ der Natur, die Vernunft, in keiner Weise erkannt werden kann, welches, wie über die Natur selbst, so auch über ihre Erkenntnißkraft hinausliegt, mit einem Worte, das ebenso und eben deshalb übervernünftig ist, wie und weil es übernatürlich ist. Dieses Wahrheitsgebiet ist also wesentlich verschieden von demjenigen, welches die Vernunft und die Philosophie be-

herrschen können; es bildet folglich den Gegenstand einer besondern Wissenschaft. Es wird nicht bloß factisch durch den Glauben an die Autorität Gottes erkannt, sondern es kann auch auf keine andere Weise erkannt werden, und so bildet es einen dem Glauben und der Theologie specifisch eigenthümlichen Gegenstand der Erkenntniß.

Der Gegensatz der beiden Gebiete wird noch besser einleuchten, wenn wir die Sache mehr concret nehmen; denn oft gibt man die Verschiedenheit der beiden Gebiete zu, ohne sich aber von ihrem Inhalte einen bestimmten concreten Begriff zu machen, ohne insbesondere sich dieselben in fester Abschließung und Abrundung zu denken. Namentlich betrachtet man bei den übernatürlichen Wahrheiten nicht genug ihre Zusammengehörigkeit, wodurch allein ihr Gebiet sich zu einem geordneten Ganzen abrundet.

Wenn es bloß einige vereinzelte übernatürliche Wahrheiten gäbe, so würden auch diese zwar über das Gebiet der Philosophie hinausliegen, aber sie würden doch mehr als ein zufälliger Anhang desselben denn als ein eigenes abgerundetes Gebiet erscheinen; sicher würde man sie kaum als Gegenstand einer eigenen Wissenschaft betrachten. Ein Gebiet verlangt eine gewisse Ausdehnung, ein Wissenschaftsgebiet einen nach bestimmten Gesetzen um einen Mittelpunkt gezogenen Kreis. Nun sind aber die übernatürlichen Wahrheiten wirklich etwas mehr als bloß einzelne Momente, die zur Ergänzung oder Ausschmückung der natürlichen Ordnung der Dinge dienen sollen. Sie schaffen zwar keine neuen Substanzen als Substrate einer neuen Ordnung; vielmehr sind die Substanzen in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung die nämlichen: Gott und die Creatur. Aber zwischen diesen Substanzen schaffen die übernatürlichen Wahrheiten andere höhere Beziehungen und Verbindungen, als wie sie die Natur des Geschöpfes aus sich fordert und mit sich bringt, und das thun sie, indem sie einerseits das Geschöpf über seine Natur erheben und es Gott viel näher bringen, als es ihm seiner Natur nach nahe steht, andererseits aber dadurch in Gott gerade das hervortreten lassen, was der geschaffenen Natur gegenüber nicht hervortrat, nämlich sein Wesen, wie es in sich selbst ist in der Dreifaltigkeit der Personen. Den Höhepunkt dieser Ordnung, das Ziel derselben, bildet die vollkommene Vereinigung der vernünftigen Creatur mit Gott durch die Theilnahme an dessen eigener Herrlichkeit und durch die Anschauung desselben von Angesicht zu Angesicht in der Dreifaltigkeit der Personen. Alle übrigen übernatürlichen Wahrheiten werden in die Ordnung auf dieses Ziel hin eingegliedert und umfassen dann in specio alles dasjenige, was und insofern es zur Vermittlung, Erstrebung und Erreichung

deffelben beftimmt ift. Folglich, wenn wir die natürliche Ordnung betrachten als die Ordnung der Natur auf das ihr wefentlich entfprechende Ziel, die übernatürliche als die Ordnung der Creatur auf ihr übernatürliches Ziel, fo werden beide Ordnungen ganz beftimmt gefchieben durch ihre eigenthümlichen Ziele; das Ziel ift die Wurzel und der Maßftab deffen, was auf dasfelbe bezogen wird, wenigftens insofern es darauf bezogen wird.

Das Gebiet der natürlichen Dinge wird also gebildet durch einen Kreis von Wahrheiten, welcher fich um die gefchaffene Natur zufammenfchließt. Es umfaßt nur folche Dinge, welche die gefchaffene Natur als folche, ihre Entwicklung und ihre wefentlichen Verhältniffe betreffen. Objectiv ift Gott freilich auch das Centrum der Natur und der natürlichen Ordnung, insofern die gefchaffene Natur durch feinen Willen von ihm ausgeht und auf ihn als ihr letztes Ziel zurüdbezogen wird. Aber Gott kommt doch hier nicht unmittelbar und in fich felbst, fondern bloß in feiner Beziehung zur Creatur in Betracht, und zudem befindet fich das Auge, von welchem die ganze Ordnung betrachtet wird, in der Creatur.

Die übernatürlichen Wahrheiten gruppiren fich dagegen nicht um die gefchaffene, fondern um die göttliche Natur. Sie betreffen nicht eine Entwicklung der göttlichen Natur, da diefelbe wegen ihres unendlichen Reichthums einer Entwicklung nicht bedürftig und fähig ift, fondern bloß eine aus diefem Reichthume hervorgehende Mittheilung, Offenbarung und Verherrlichung der göttlichen Natur. Zwar theilt fich Gott auch in der Production und Vollendung der gefchaffenen Natur als folcher mit, aber nicht nach der Eigenthümlichkeit feiner über alles Gefchaffene unendlich erhabenen Natur. Von diefer Art ift nur die übernatürliche Mittheilung, von der wir reden. Sie findet in dreifacher Weife nach abfteigender Stufenfolge ftatt: erftens durch fubftantiale und totale Wefensmittheilung in der Trinität, zweitens durch hypoftatifche Union in der Menfchwerdung des Sohnes, drittens durch Participation in der Gnade und Glorie der vernünftigen Wefen. Diefe Mittheilung der göttlichen Natur geht auf höhere Weife von Gott aus als die gefchaffene Natur, und lehrt darum auch auf höhere Weife, als es bei jener der Fall ift, zu Gott als zu ihrem Ziele zurüd, nämlich durch Vereinigung mit demfelben und durch Verherrlichung deffelben. Die gefchaffene Natur hört in diefer übernatürlichen Ordnung der Dinge auf, ein eigenes Centrum zu bilden; fie kommt nur insofern in Betracht, als fie, mit der göttlichen Natur bekleidet, in deren Lebenskreis aufgenommen ift; und ebenso müffen wir, um diefe Ordnung zu überfchauen,

unser Auge gleichsam in den göttlichen Mittelpunkt derselben legen, da wir sie nur durch den Glauben an die Offenbarung Gottes erkennen können, folglich sie zwar mit unserem Auge, aber nur durch das Auge Gottes betrachten müssen.

Zum übernatürlichen Gebiete gehören: die Trinität als die innere, wesentliche und totale Mittheilung der göttlichen Natur und als Princip, Ideal und Ziel aller übernatürlichen Mittheilung derselben an die Geschöpfe; die Ulgerechtigkeit des Menschen als der Zustand der ersten ursprünglichen Erhebung desselben zur Theilnahme an der göttlichen Natur und als der Inbegriff der im Gefolge dieser Erhebung ihm gegebenen Privilegien; die Sünde im allgemeinen und die Erbsünde insbesondere als die Negation und Aufhebung der durch die Theilnahme an der göttlichen Natur gegebenen übernatürlichen Vereinigung mit Gott; die Incarnation als die höchste und innigste übernatürliche Mittheilung Gottes nach außen, und als das zweite Princip, Ziel und Ideal der durch die Erlösung wiederherzustellenden übernatürlichen Vereinigung der Menschheit mit Gott; die Eucharistie als Mittel der innigsten Verbindung der Menschen mit dem Gottmenschen als ihrem Haupte und durch ihn mit Gott; die Kirche als der mit dem Haupte innigst verbundene mythische Leib und das geheimnißvolle Organ des Gottmenschen; die Sacramente als die Instrumente der übernatürlichen Wirksamkeit Gottes, Christi und der Kirche; die christliche Rechtfertigung und der ganze sie einleitende und vollendende Proceß als die Wiederherstellung der durch die Sünde verlorenen übernatürlichen Theilnahme an der göttlichen Natur; die Verkörperung der Menschen an Seele und Leib als die Vollendung ihrer Theilnahme an der göttlichen Natur; und endlich die Prädestination als der in Gott existirende Rathschluß, wodurch er den Geschöpfen auf übernatürliche Weise seine eigene Natur mittheilen will und effectiv vollkommen mittheilt.

Die Theologie ist also im Gegensatze zur Philosophie eine eigene, selbstständige Wissenschaft, weil sie nicht nur ihr eigenes theologisches Erkenntnißprincip, sondern auch ihr eigenes specifisch theologisches Gebiet hat. Ihr Erkenntnißprincip heißt theologisch, weil es sich auf das Wort, den Logos Gottes stützt, und in ihm sein Motiv und formelles Object hat: ihr Gebiet und die in demselben liegenden Wahrheiten, ihr materielles Object, sind theologisch, weil darin Gott selbst direct und unmittelbar als Centrum der übernatürlichen Ordnung, als Princip und Ziel der Mittheilung seiner Natur betrachtet wird. Kurz, sie ist Theologie, weil sie aus Gott und

über Gott redet. Die Philosophie hingegen redet aus der geschaffenen Natur, d. h. kraft des natürlichen Lichtes derselben, zunächst und direct über die geschaffene Natur und nur secundär von Gott als dem Principe, ohne welches die Natur nicht bestehen, und dem Ziele, außer dem die Natur nicht zur Ruhe kommen kann¹.

2. Es könnte nun scheinen, als werde auf diese Weise das Gebiet der Theologie zu sehr eingeschränkt. Ihr Erkenntnißprincip nämlich dehnt sich nicht nur über die übernatürliche Ordnung, sondern auch über die natürliche aus. Denn der göttliche Glaube ist an sich ebensowenig auf ein bestimmtes Gebiet festgebannt wie das Wissen Gottes, worauf er sich stützt, und wie er einerseits über die Vernunft hinauszuweisen vermag, so kann er sich doch auch andererseits ebenso gut über das Gebiet der Vernunft verbreiten und dasselbe beherrschen. In der That hat uns Gott eine Menge von Wahrheiten geoffenbart und zu glauben vorgelegt, welche an sich nicht zur übernatürlichen Ordnung gehören, z. B. die Schöpfung, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele u. s. w. Und gemeiniglich rechnen die Theologen eben alles zum Gebiete der Theologie, was in den Bereich ihres Erkenntnißprincips fällt.

Allein daraus folgt unmittelbar nur das eine, daß das Gebiet der Theologie sich nach einer Seite hin objectiv mit dem der Philosophie deckt; es folgt aber nicht, daß man die übernatürliche Ordnung der Dinge nicht als ihr specifisches Object betrachten könne. Denn wenn man dieselbe auch bloß als einen Theil des Gebietes der Theologie betrachten wollte, so ist sie doch immer der edlere und höhere Theil desselben und gerade derjenige, welchen sie vor der Philosophie voraus hat. Dazu kommen in der Theologie die natürlichen Wahrheiten, in welchen sie materiell mit der Philosophie zusammentrifft, nicht nur bloß secundär in Betracht, sondern auch unter einer andern Rücksicht, welche durch das höhere Licht des Glaubens einerseits und durch die Stellung dieser secundären Wahrheiten zu den primären andererseits bedingt wird.

Eben deshalb, weil der Glaube resp. die Theologie die übernatürliche Ordnung der Dinge zu erfassen hat, kann und muß er sich auch über die

¹ Vgl. *S. Thom.*, *Supra* Boeth. de Trin. q. 20; *Summ.* p. 1, q. 1, a. 1 sqq. in l. 1 sent. prol. Pius IX. gibt im Breve gegen Frohschammer unsern Grundgedanken in folgenden Worten: *Ad huiusmodi dogmata (sc. fidel soli propria) ea omnia maxime et apertissime spectant, quae supernaturalem hominis elevationem ac supernaturale eius cum Deo commercium respiciunt, atque ad hunc finem revelata noscuntur. Et sane cum haec dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt.*

natürliche verbreiten, ohne jedoch dadurch von seinem eigentlichen Objecte abzuweichen. Denn die natürlichen Dinge bilden zum großen Theile die Unterlage der übernatürlichen Ordnung, welche, wie ihr Name schon andeutet, über jenen aufgebaut ist; wenn Gott uns also letztere offenbaren will, so muß sich sowohl die Offenbarung als auch unsere gläubige Auffassung zugleich auf die Beleuchtung jener Unterlage richten, um so mehr, da die natürlichen Dinge selbst in die übernatürliche Ordnung mit aufgenommen werden und letztere am Ende eben nichts anderes ist als eine Erhebung der geschaffenen Natur einerseits und eine Entfaltung und Mittheilung der göttlichen andererseits. So z. B. läßt sich das Mysterium der Trinität ohne eine nähere Beleuchtung der Natur Gottes weder offenbaren noch auffassen; ebensowenig kann man sich einen Begriff bilden von dem Umfange und der Bedeutung der übernatürlichen Erhebung der menschlichen Natur, wie sie durch die Gnade und Glorie, sowie durch die hypostatische Union geschieht, wenn das Wesen und die natürliche Beschaffenheit der menschlichen Natur nicht mit in Betracht gezogen wird.

Diese Motivirung der Nothwendigkeit, natürliche Wahrheiten in den Gesichtskreis der Theologie hineinzuziehen, bezeichnet schon durch sich selbst auch die Rücksicht, unter welcher jene Wahrheiten hier in Betracht kommen. Sie kommen nämlich hier nicht, wie in der Philosophie, um ihrer selbst willen in Betracht, insofern sie für sich ein eigenes selbständiges Erkenntnißobject bilden, sondern insofern ihre Erkenntniß zur Erfassung eines andern, höhern Objectes nothwendig ist: sie bilden nicht das eigentliche Ziel, worauf die Absicht der Theologie gerichtet ist, sondern geben bloß das Material her, welches in den Bau ihrer übernatürlichen Wahrheiten verarbeitet, oder die Unterlage, über welcher derselbe aufgeführt wird.

Darum kann es immerhin geschehen, daß gewisse Wahrheiten, wie z. B. die Schöpfung aus Nichts, zugleich Cardinalpunkte der Philosophie und der Theologie bilden, aber in verschiedener Weise. So ist die Schöpfung ein Cardinalpunkt der Philosophie insofern, als ohne dieselbe das Dasein der endlichen Wesen sich nicht erklären, und ihr Verhältniß zu ihrem letzten Grunde sich nicht richtig und vollkommen bestimmen läßt; in der Theologie aber bildet sie die Grundbedingung, ohne welche die nothwendige Voraussetzung der übernatürlichen Ordnung, der unendliche Abstand zwischen der erhebenden göttlichen und der zu erhebenden menschlichen Natur und die absolute Abhängigkeit der letztern von der erstern nicht gedacht werden kann¹.

¹ Folgende Stelle des hl. Thomas enthält sehr tiefe Gedanken über die verschiedenen Rücksichten, unter welchen Theologie und Philosophie dieselben Gegenstände, Mythen. 2. Aufl.

3. Einen andern Einwurf gegen unsere Beftimmung der Gebietsgrenzen könnte man daher nehmen, daß wir das Gebiet des Uebernatürlichen ganz gegen die natürliche Vernunft abzufperren fcheinen, als wenn diefelbe in keiner Weife dasfelbe betreten könnte, während doch das Uebernatürliche wie mit der Natur, womit es fich vermählt, fo auch mit dem Erkenntnißprincip der Natur, mit der Vernunft, eine innere Verwandtfchaft haben müffe. Indes fo viel ift jedenfalls unbestreitbar: wie immer die Ver-

ftände betrachten (*Summa contra Gentiles* l. 2, c. 4): *Quod aliter considerat de creaturis philosophus, et aliter theologus.* Manifestum est autem ex praedictis, quod considerationem circa creaturas habet doctrina fidei christianae, in quantum in eis resultat quaedam Dei similitudo, et in quantum error in ipsis inducit in divinorum errorem; et sic alia ratione subiciuntur praedictae doctrinae et philosophiae humanae. Nam philosophia humana eas considerat, secundum quod huiusmodi sunt, unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur; fides autem christiana eas considerat, non in quantum huiusmodi, ut puta ignem in quantum ignis est, sed in quantum divinam altitudinem repraesentat et in ipsum Deum quoquomodo ordinatur; etenim dicitur: „Gloria Domini plenum est opus eius. Nonne Dominus fecit Sanctos enarrare omnia mirabilia sua“ (*Eccli.* 42, 16. 17)? Et propter hoc etiam alia et alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerant; philosophus namque considerat illa, quae iis secundum naturam propriam conveniunt, sicut igni ferri sursum; fidelis autem ea solum considerat circa creaturas, quae iis conveniunt, secundum quod sunt ad Deum relata, utpote quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subiecta, et huiusmodi. Unde non est imperfectioni doctrinae fidei imputandum, si multas rerum proprietates praetermittat, ut coeli figuram, motus qualitatem; sic enim nec naturalis (der Naturforfcher) circa lineam illas passionis considerat, quas geometra, sed solum ea, quae accidit sibi, in quantum est terminus corporis naturalis. Si qua vero circa creaturas communiter a philosopho et fidei considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis; fidelis autem ex causa prima, ut puta quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita. Unde et ipsa maxima sapientia dici debet, utpote semper altissimam causam considerans, secundum illud: „Haec est enim vestra sapientia et intellectus coram populis“ (*Dent.* 4, 6); et propter hoc ipsi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principis philosophiae humanae sapientia divina prodegit; nam et apud philosophos prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum. Exinde etiam est, quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo; in doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei, et postmodum creaturarum; et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui se ipsum cognoscens alia intuetur. Unde secundum hunc ordinem, post ea, quae de Deo in se in primo libro sunt dicta, de his, quae ab ipso sunt, restat prosequendum.

wandtschaft zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen gedacht werden möge, solange letzteres wahrhaft übernatürlich bleibt, kann die Vernunft, auf sich selbst gestützt, sein Gebiet ebensowenig beherrschen, wie die Natur dasselbe umschließen oder aus sich hervorgehen lassen kann. Sie mag immerhin aus sich dazu angethan sein, die einmal vorgelegten übernatürlichen Objecte durch analoge Begriffe aufzufassen und über ihre reale oder ideale Wahrheit mit einiger Wahrscheinlichkeit Aufschlüsse zu ertheilen; aber mit bloßen Wahrscheinlichkeiten kann man die Wahrheit sich nicht aneignen, ihr Gebiet nicht beherrschen; und solange man folglich unter der Philosophie die reine Vernunftwissenschaft versteht, kann man das Uebernatürliche nicht in ihr Gebiet verweisen. Wie die Vernunft sich zu diesem Gebiete verhalte, und von welcher Bedeutung derjenige Einblick in dasselbe, der ihr aus sich möglich ist, für die wissenschaftliche Gestaltung der Theologie sein kann, werden wir später sehen.

Nur dasjenige Uebernatürliche, welches sichtbar oder wahrnehmbar in die Erscheinung tritt, das sogen. Wunderbare (*miraculum*), gehört in das Gebiet der Philosophie, nicht zwar der abstracten, welche bloß auf die innern nothwendigen Verhältnisse der Dinge, sondern der angewandten, welche auf die Erfassung des ganzen vorfindlichen Thatbestandes gerichtet ist. Zum Unterschiede von dem stricten Uebernatürlichen, welches das Geschöpf über den ganzen Umfang der Natur erhebt, könnte man das Wunder seinem ontologischen Charakter nach außernatürlich (*praeternaturale*) nennen, obgleich unter diesen Begriff noch manches fallen kann, was, weil unserer Wahrnehmung entzogen, nicht in sich selbst sich unserem Auge darbietet, um Verwunderung zu erwecken. Jedenfalls darf man das Wunder mit dem stricten Uebernatürlichen nicht verwechseln. Es bildet in der Regel den äußern Reflex, das sichtbare Kleid des Letztern, wie bei Adam die Integrität in Bezug auf die Heiligkeit, bei Christus seine wunderbaren Thaten in Bezug auf die hypostatische Union, bei den Heiligen ihre wunderbaren Thaten, Zustände und Einwirkungen in Bezug auf ihre erhabene Vereinigung mit Gott. Aber aus diesen sichtbaren Erscheinungen läßt sich, wie wir beim Urstande und bei der Incarnation gezeigt haben, der geheimnißvolle Kern, aus dem sie hervorbrechen, nur unbestimmt ahnen; die Vernunft kann nicht durch seine Hülle bis zu ihm selbst vordringen, um ihn in sich selbst zu erfassen. Die Wunder an sich machen es nur in etwa wahrscheinlich, daß eine übernatürliche Ordnung existirt; nur dadurch bringen sie uns zur Gewißheit von derselben und führen uns in dieselbe ein, daß sie zugleich das göttliche Siegel sind, womit die Verkünder derselben beglaubigt erscheinen.

Faſſen wir das Geſagte kurz zuſammen, ſo ſtellt ſich der Unterſchied und das Verhältniß der Gebiete der Theologie und Philoſophie wie folgt.

Die Gebiete verhalten ſich zu einander wie das Höhere zum Niedern, das Gebäude zu ſeiner Grundlage, der Tempel zum Vorhofe, der Himmel zur Erde, ſei es, daß man das Gebiet der Theologie präcis faßt als das Höhere, inſofern es von ſeinem Fundamente verſchieden iſt, ſei es, daß man im Höhern das Niedere, im Hauſe das Fundament, im Tempel den Vorhof eingeſchloſſen, die Erde vom Himmel umſchloſſen denkt. Die Vernunft bleibt, wie die Heiden zur Zeit des Alten Teſtamentes, im äußern Vorhofe des Tempels Gottes ſtehen, während der Glaube, gleich den auſerwählten Kindern Gottes, in das Innere des Tempels eintritt. Das höchſte Vorrecht der Vernunft beſteht darin, daß ſie im äußern Vorhofe bis an die Schwelle des Innern vordringt, d. h. ſie kann erſtens die wunderbaren Erſcheinungen, von denen das übernatürliche Gebiet umgeben iſt, und die Thatſache der Offenbarung als die Thüre, welche den Eingang zu demſelben öffnet, betrachten und beurtheilen, und ſie kann zweitens, wenn der Vorhang des Innern durch die Offenbarung gelüftet wird, von ferne einen ahnungs-vollen unſichern Blick in die Herrlichkeiten des Heiligthums thun, ohne jedoch näher an dieſelben hinzutreten, was nur dem Glauben möglich iſt.

§ 105. Wiſſenſchaftliche Erkenntniß der theologiſchen Wahrheiten, und zwar erſtens in Bezug auf die Gewißheit ihrer Wirklichkeit.

Die Theologie beſitzt alſo ein eigenes Erkenntnißgebiet, welches ſich von dem der Philoſophie objectiv unterſcheidet. Es fragt ſich nun, ob und wie von dem Inhalte dieſes Gebietes ſich eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß gewinnen laſſe, ob alſo die Theologie auch ſubjectiv als Wiſſenſchaft geſten könne.

1. Die wiſſenſchaftliche Erkenntniß einer Wahrheit verlangt vor allem, daß man ſich von der Gewißheit, womit man die objective Wirklichkeit derſelben feſthält, Rechenschaft gebe. In der Philoſophie geben wir uns von dieſer Gewißheit Rechenschaft, indem wir die angenommenen Wahrheiten auf die Grundlagen der natürlichen Erkenntniß, nämlich die evidenten Vernunftprincipien und die evidente Erfahrung, zurückführen, und ſo das natürliche Licht unſerer Vernunft uns für die objective Wahrheit des Angenommenen bürgen laſſen. In der Theologie können wir wenigſtens ihre ſpecificiſchen Objecte (die Myſterien)

nicht aus evidenten Vernunftprincipien oder Erfahrungsthatsachen erschließen; wir können ihre Wirklichkeit nur von Gott erfahren und müssen sie uns folglich durch die Wahrhaftigkeit Gottes verbürgen lassen. Da jedoch die Bürgschaft, welche Gott für eine bestimmte Wahrheit dadurch übernimmt, daß er sie offenbart, also die Thatsache der Offenbarung, für uns nicht unmittelbar evident ist, so müssen wir uns hier weiter darüber Rechenschaft geben, ob Gott sich für die von uns angenommene Wahrheit wirklich verbürgt habe. Diese Rechenschaft zu geben, fällt der Philosophie anheim, das dabei zu beobachtende Verfahren ist wesentlich ein philosophisches. Wenn dieses also das einzige wäre, was in der Theologie zur wissenschaftlichen Erkenntniß ihres Objectes nothwendig ist, so würde das wissenschaftliche Moment der theologischen Erkenntniß gänzlich der Philosophie angehören: eine specifisch theologische wissenschaftliche Erkenntniß gäbe es nicht. Aber es ist eben nicht das einzige, wie sich gleich zeigen wird.

Man hat allerdings gemeint, wenn die Erkenntniß der theologischen Wahrheiten die Bürgschaft für die Gewißheit derselben nur indirect aus der Philosophie erhalten könne, und wenn die Principien, von denen jene Erkenntniß ausgeht, bloß geglaubt werden können: dann sei in der Theologie selbst überhaupt keine eigentlich wissenschaftliche Erkenntniß möglich; denn die wissenschaftliche Erkenntniß müsse eben von evidenten Principien ausgehen. Oder wenn man, an diesem Erforderniß der wissenschaftlichen Erkenntniß festhaltend, nichtsdestoweniger eine solche auf dem theologischen Gebiete erreichen zu müssen glaubte, so hat man versucht, eine Gewißheit über die Gegenstände der Theologie aus den evidenten Principien und Thatsachen der Vernunft neben und außer der Glaubensgewißheit zu erzielen, und diese Gewißheit hat man dann als die wissenschaftliche Erkenntniß der Glaubenswahrheiten hingestellt.

Allein wenn auf diesem Wege die wissenschaftliche Erkenntniß der geglaubten Wahrheiten gesucht werden müßte, würde man besser ganz darauf verzichten und beim einfachen Glauben bleiben. Denn jene Art der wissenschaftlichen Erkenntniß kann mit der übernatürlichen Erhabenheit des Glaubensobjectes nicht zusammen bestehen; sie paßt nur auf natürliche Dinge, und es muß uns lieber sein, das Uebernatürliche, namentlich sofern es uns selbst zu gute kommt, einfach zu glauben, als Natürliches auch noch so vollkommen zu wissen. Auf einen gewissen Theil der Glaubenslehren ist jene Art der wissenschaftlichen Erkenntniß allerdings anwendbar, aber auch nur gerade auf denjenigen Theil, der nicht das specifische Gebiet der Theologie bildet, sondern der ihr mit der Philosophie gemeinschaftlich ist,

auf das Gebiet der Natur nämlich, welches die Unterlage des übernatürlichen Gebietes bildet. Daß hier eine solche Art von Wissenschaft möglich ist, thut der Erhabenheit des Glaubens keinen Eintrag; vielmehr wird eben dadurch, daß die Vernunft, soweit sie dem Glauben zu folgen vermag, ihrerseits sein Urtheil bestätigt, uns eine neue Bürgschaft dafür gegeben, daß der Glaube auf dem Gebiete, wohin die Vernunft ihm nicht folgen kann, keiner weitem Bürgschaft von seiten der Vernunft bedürfe.

Es ist aber auch nicht richtig, daß die Idee der wissenschaftlichen Erkenntniß eine Zurückführung derselben auf evidente Principien fordere. Die Rechenschaft, welche durch die wissenschaftliche Erkenntniß von der Annahme einer Wahrheit gegeben werden soll, verlangt nur, daß ich dieselbe auf ein sicheres, unbezweifeltes Princip zurückführe. Die Gewißheit des Principis, nicht die Evidenz ist es, wodurch von der Annahme einer Folgerung Rechenschaft gegeben wird. Die Evidenz kommt nur insofern in Betracht, als sie in Ermangelung anderer Motive die Gewißheit des Principis bewirkt. Nun ist aber die Gewißheit der Principien, welche ich im Glauben an das untrügliche Wort Gottes von den durch die göttliche Offenbarung gegebenen Grundsätzen habe, eine ebenso große, ja noch größere, als die der evidenten Vernunftwahrheiten, für welche bloß meine eigene Vernunft, nicht die göttliche, mir Bürgschaft leistet. Folglich kann ich auch vermittelt dieser Grundsätze ebenso strenge, ja noch strenger Rechenschaft geben von der Gewißheit der aus ihnen abgeleiteten Folgerungen, als ich dieses vermittelt der evidenten Grundsätze der Vernunft für die natürlichen Wahrheiten zu thun vermag.

Allerdings hat das Kriterium des Glaubens noch immer das der natürlichen Evidenz in Bezug auf die Offenbarungsthatfache und auf die göttliche Wahrhaftigkeit zur Voraussetzung, und deshalb könnte es scheinen, als wenn die Rechenschaft, die wir durch den Glauben von einer Wahrheit geben, sich in letzter Instanz doch wieder ganz und ausschließlich auf jene natürliche Evidenz reducirte. Dann wäre also der Glaube bloß ein abgeleitetes, untergeordnetes Kriterium und folglich nicht neben und über dem Kriterium der Evidenz die Basis einer neuen höhern wissenschaftlichen Erkenntniß. Das wäre in der That der Fall, wenn die Glaubensgewißheit aus der durch die Evidenz von der Thatfache der Offenbarung und der Wahrhaftigkeit Gottes bewirkten Gewißheit wie aus ihrer Wurzel hervorginge, wenn sie folglich ihre ganze Kraft aus derselben schöpfte. Nun ist aber jene Vernunftgewißheit nur eine Vorbedingung, welche uns das Motiv des Glaubens zugänglich macht; nachdem wir von dem Dasein der gött-

lichen Autorität wissen, hebt der von der Gnade getragene Wille den Verstand zur Höhe derselben empor, um in ihr zu ruhen, auf sie sich zu stützen und aus ihr eine Gewißheit zu schöpfen, welche er durch eigene Anschauung oder Forschung niemals erreichen könnte¹; und so gewinnen wir, obwohl von der Vernunftsevidenz ausgehend, doch durch den Willen und die Gnade einen neuen, festern und höhern Standpunkt, von welchem aus wir uns von der Gewißheit derjenigen Wahrheiten, die in seinem Bereiche liegen, noch vollkommener Rechenschaft geben können als auf dem natürlichen Gebiete, von dem wir ausgegangen sind.

Obgleich also die wissenschaftliche Erkenntniß der theologischen Wahrheiten, was die Gewißheit betrifft, nur vom Glauben ausgehen und nur auf dem Glauben fußen kann, so ist und bleibt sie darum doch immer eine wahre wissenschaftliche Erkenntniß trotz ihres Unterschiedes von dem, was wir in der Philosophie wissenschaftliche Erkenntniß nennen.

2. Die wissenschaftliche Begründung einer in das theologische Gebiet einschlagenden Wahrheit aus der göttlichen Offenbarung kann in doppelter Weise hergestellt werden: erstens nämlich, wenn die Wahrheit in individuo ausdrücklich geoffenbart ist, durch Aufweisung und Erörterung der Zeugnisse, durch welche wir erfahren, daß sie geoffenbart sei. Wenn die Kirche als Richterin darüber entschieden hat, so ist es für uns nicht unbedingt nothwendig, auch die Zeugnisse, auf Grund welcher die Entscheidung gefällt wurde, zu untersuchen; aber auch dann darf und soll die Wissenschaft noch von der Begründung jener Entscheidung Rechenschaft geben, nicht so sehr, um sie zu bekräftigen, als vielmehr, um auch sie auf ihren Grund zurückzuführen und die Gegner derselben zu widerlegen. Wo aber eine solche Entscheidung nicht vorliegt, da ist die Untersuchung der Zeugnisse der einzige Weg, um die betreffende Wahrheit aus der Offenbarung zu begründen, falls sie nicht aus einer andern, bereits sicher geoffenbarten Wahrheit durch ihren Zusammenhang mit dieser erwiesen werden kann. Diese Art der Beweisführung nennt man in beiden Fällen die positive, nicht so sehr deshalb, weil sie die betreffende Wahrheit auf eine positive Offenbarung zurückführt, als vielmehr aus dem Grunde, weil sie nachweist, daß die fragliche Wahrheit in dem Inhalte der Offenbarung unmittelbar gesetzt (posita) und gegeben und folglich ohne weiteres im Glauben festzuhalten sei. Sie ist im Grunde nichts anderes als die Constatirung einer übernatürlichen Thatsache als solcher; sie geht nicht so

¹ Vgl. Schreeben, Natur und Gnade S. 179 ff.

fehr vom Glauben aus als vielmehr zum Glauben hin; nur insofern geht sie vom Glauben aus, als sie unter den Glauben an den Inhalt der Offenbarungsquelle im allgemeinen die einzelnen Momente dieses Inhaltes subsumirt und so den Glauben selbst auf sie applicirt. Die Art dieses Verfahrens ist daher wesentlich die geschichtliche; dasselbe ist eine besondere Art der Geschichte, und weil es nicht so sehr im Glauben selbst wurzelt als vielmehr zum Glauben führt, ist es auch nicht durch und durch theologisch. Wenn man es nichtsdestoweniger gewöhnlich so nennt im Gegensatze zum philosophischen Verfahren, so benennt man es nicht nach seinem Princip, sondern nach seinem Ziele, insofern nämlich die Philosophie nicht danach strebt, eine Sache als glaubwürdig, sondern als evident nachzuweisen. Man nennt es theologisch, weil es Rechenschaft gibt von dem Glauben an eine bestimmte Wahrheit, nicht weil es durch den Glauben an eine Wahrheit Rechenschaft gibt von der Gewißheit einer andern Wahrheit, obgleich es natürlich, wie schon angedeutet, zum Glauben an die bestimmte Wahrheit effectiv nur führt unter Voraussetzung des allgemeinen Glaubens an den Inhalt der Offenbarungsquellen, durch welchen denn auch sein Resultat ergriffen und mit übernatürlicher Gewißheit angenommen wird.

3. In strengerem Sinne theologisch ist daher die Beweisführung aus bestimmten, bereits durch den Glauben angenommenen Wahrheiten, um dadurch von andern aus ihnen abgeleiteten Wahrheiten sich Gewißheit zu verschaffen. Hier ist der Glaube eigentlich die Wurzel, von welcher die Erkenntniß des theologischen Gebietes ausgeht. Die von ihm unmittelbar erfaßten Wahrheiten sind die Principien, aus welchen heraus und auf welchen ich ein von ihnen getragenes und gestütztes Gebäude von Wahrheiten aufbaue, die rationes, durch welche ich mir von allem Uebrigen, was ich auf dem durch den Glauben beherrschten Gebiete annehme oder annehmen will, Rechenschaft gebe und zur Gewißheit über dasselbe gelange. Das positive obengenannte Verfahren hat in der theologischen Wissenschaft nur die Bedeutung, welche in der Philosophie die Kritik der Erkenntnißprincipien besitzt. Wie hier diese Kritik nur dazu dienen soll, um nachher mit sichererem Bewußtsein aus den Principien das Gebäude der philosophischen Wissenschaft aufzubauen, so soll auch die Wissenschaft in der Theologie nicht damit abschließen, daß sie die zu glaubenden Sätze aus der Offenbarung feststellt, sondern erst nach Feststellung derselben fängt der eigentliche Aufbau der Theologie auf den gewonnenen Fundamenten an.

Da der Glaube uns nur neue Wahrheiten an die Hand gibt, aber kein neues Denkvermögen, so fällt die Ausbeutung jener Wahrheiten durch

regelrechte Schlußfolgerungen der Vernunft anheim. Die Vernunft ist es, die aus den geoffenbarten Wahrheiten andere herleitet und Rechenschaft von ihnen gibt. Die Form ihres Verfahrens ist daher dieselbe wie in der Philosophie; aber die Basis desselben, die Principien oder Grundwahrheiten, auf welche sie sich stützt, ist eine andere, festere und erhabener. Sie wirkt zwar hier auch wie in der Philosophie mit ihrer eigenen Denkkraft, aber gehoben und getragen von einer höhern Kraft, der Kraft des Glaubens, in deren Dienst sie tritt und von der sie befruchtet und geabelt wird. Und darum ist auch die Frucht ihrer Thätigkeit eine ungleich höhere als in der Philosophie, darum beherrscht sie jetzt durch den Glauben ein höheres Gebiet, als sie aus sich besaß, und beherrscht es zugleich (*caeteris paribus*) mit größerer Sicherheit, als sie ihr eigenes Gebiet aus sich zu beherrschen vermag.

Natürlich ist die Gewißheit, welche durch Vernunftschlüsse aus Glaubensprincipien erreicht wird, nicht so groß wie die der Principien oder direct geoffenbarten Grundwahrheiten selbst, und sie wird um so kleiner, je mehr man sich von den Principien in der Ableitung der Consequenzen entfernt oder je geringer die Evidenz der Folgerung selbst ist. Aber solange der Zusammenhang zwischen Conclusion und Princip gleich evident ist, besitzt der theologische Schluß immer eine höhere Sicherheit als der entsprechende philosophische Schluß, weil die Basis, der Glaube, eine festere ist als die bloß natürliche Evidenz.

Wie ich durch Schlüsse aus geglaubten Wahrheiten andere, die nicht in sich selbst geoffenbart sind, ableiten und mir über dieselben Gewißheit verschaffen kann, so vermag ich auch solche, die ich bereits glaube und unmittelbar festhalte, außerdem auch noch aus andern, ebenfalls geglaubten Wahrheiten abzuleiten und somit von ihnen doppelte und dreifache Rechenschaft zu geben. Dieser Ableitung bedarf es an sich nicht, um jene Wahrheiten vernünftigerweise mit Gewißheit festzuhalten; es bedarf ihrer dazu ebensowenig als da, wo die Kirche etwas zu glauben vorlegt, noch der Traditions- oder Schriftbeweis unbedingt nothwendig ist. Noch viel weniger darf man hier die durch den Schluß erzielte Gewißheit der Glaubensgewißheit vorziehen. Denn wie auf philosophischem Gebiete die erst durch Deduction erkannten Wahrheiten die Principien, auf denen ihre Erkenntniß beruht, an Gewißheit nicht übertreffen können: so kann das noch viel weniger in der Theologie der Fall sein, wo die Principien unmittelbar von Gott verbürgt, die Schlußfolgerungen aber von der Richtigkeit des an sich fehlbaren Vernunftverfahrens bedingt sind. Unsere Gewißheit

würde vielmehr auf dem ganzen theologischen Gebiete dann am vollkommensten sein, wenn Gott auch diejenigen Wahrheiten, die wir nur schlußweise erkennen können, alle ausdrücklich geoffenbart hätte; und so müssen wir ihm jedenfalls besonders dankbar dafür sein, daß er uns nicht nur die schlechthin nothwendigen Principien, sondern auch noch viele Folgerungen derselben ausdrücklich geoffenbart und zu glauben vorgelegt hat.

Nichtsdestoweniger muß die Wissenschaft auch bei den im göttlichen Glauben ergriffenen Wahrheiten die eine aus der andern abzuleiten und so die eine durch die andere zu bekräftigen suchen. Denn es muß ihr daran liegen, für jede Wahrheit eine möglichst vielfache und allseitige Bürgschaft zu gewinnen, und das wird hier dadurch erreicht, daß jeder einzelne Glaubenssatz nicht nur formell in sich selbst, sondern auch virtuell in andern geoffenbart erscheint. Es muß ihr ferner daran liegen, daß sie die Summe der geoffenbarten Wahrheiten in ihrem logischen Zusammenhange auffaßt, um sie als ein Ganzes zu erkennen, in dem ein Theil den andern postulirt, und alle zusammen vom Ganzen getragen werden. Zu dem Ende muß sie die geglaubten Wahrheiten auf möglichst wenige einfache Wahrheiten zurückzuführen suchen, welche alle übrigen virtuell in sich enthalten. Auf ein einziges Princip lassen sich in der Theologie so wenig wie in andern Wissenschaften alle zu ihrem Gebiete gehörigen Wahrheiten zurückführen, schon deshalb nicht, weil sie viele durchaus contingente Wahrheiten in sich enthält. Aber in den einzelnen Abtheilungen ihres Gebietes läßt sich die Einheit des Erkenntnißprincips in hohem Grade durchführen, wie wir das namentlich bei der Trinität ausführlich zu zeigen versucht haben.

Ihre größte Bedeutung erhält aber die Herstellung des logischen Zusammenhanges zwischen den geglaubten Wahrheiten dann, wenn das Princip, woraus ich eine andere Wahrheit erschließe, zugleich den realen Grund derselben enthält, wie z. B. wenn ich die Verschiedenheit der göttlichen Personen aus der Productivität der ersten herleite. Denn in diesem Falle wird durch den Schluß nicht nur die Gewißheit, sondern auch das Verständniß des Schlußsages von innen heraus vermittelt, und damit gelangt zugleich die Gewißheit zu ihrer letzten Vollendung. Die Demonstration ist alsdann die *demonstratio propter quid* (a priori), im Gegensatz zur *demonstratio quia* (a posteriori), die wissenschaftliche Demonstration *per excellentiam*. Indes kann dieselbe in der Theologie nach ihrem vollen Werthe nur dann angewandt werden, wenn die Realgründe wirklich unmittelbar geoffenbart sind. In vielen Fällen muß der Realgrund

erst analytisch (a posteriori) nachgewiesen werden; alsdann stützt sich natürlich seine Gewißheit auf die Gewißheit der Wirkungen, aus denen er nachgewiesen wird, und die Einsicht in seinen Zusammenhang mit den letztern kann dann nur das Verständniß der letztern, nicht auch direct ihre Gewißheit fördern.

§ 106. Das zweite Moment der wissenschaftlichen Erkenntniß oder das Verständniß, der *intellectus*, der Glaubensobjecte.

Mit der im Vorstehenden besprochenen Constatirung der Wirklichkeit der anzunehmenden Wahrheiten muß das andere Moment wissenschaftlicher Erkenntniß Hand in Hand gehen, nämlich eine solche Auffassung des als wirklich erkannten Objectes, wodurch von dem Inhalte desselben Rechenschaft gegeben wird. Diese Auffassung muß das Object, also hier die Wahrheit, bestimmt und distinct und zwar so vorstellen, daß wir auch die Möglichkeit und den Grund seiner Wirklichkeit mit auffassen. Bei einem Systeme von Wahrheiten kommt dann hinzu, daß wir überdies das Verhältniß erkennen, in welchem die einzelnen Wahrheiten zu einander stehen und wodurch sie sich wechselseitig bedingen und postuliren.

Diese Auffassung nennt man im Gegensatze zum Urtheile über die Wirklichkeit des Objectes den *intellectus*, d. h. die Einsicht in den Inhalt desselben. Der *intellectus* im engeren Sinne begnügt sich mit der Auffassung des Wesens der Sache und der darin gegebenen innern Möglichkeit derselben; insofern wir aber darüber hinaus auch für die Wirklichkeit der Sache Rechenschaft fordern, also den Grund, *cur res sit vel esse debeat*, suchen und finden, ist die Auffassung ein Act der *ratio*, namentlich wenn die Berechnung der einzelnen Wahrheiten in ihrem Verhältnisse zu einem höhern Ganzen mit in Anschlag gebracht wird. Wie aber *intellectus* und *ratio* (Verstand und Vernunft) ein Vermögen in der Seele sind, so kann man auch die ganze Auffassung des Inhaltes und der Gründe einer als wirklich angenommenen oder anzunehmenden Wahrheit einfach als *intellectus*, Verständniß derselben, bezeichnen.

Das Verständniß des als wirklich anzunehmenden Objectes muß in gewisser Beziehung dem Urtheil über die Wirklichkeit vorausgehen, indem ich nichts als wirklich behaupten kann, von dem ich gar nicht weiß, was es ist. Das Verständniß der Möglichkeit und des Grundes, wodurch das Mögliche wirklich wird, ist aber dazu keineswegs nothwendig, vielmehr

folgt daſſelbe in der Regel erſt nach der erkannten Wirklichkeit des Objectes durch nähere, eingehendere Betrachtung. Jedenfalls aber wird dieſes Verſtändniß, wenn es dem Urtheil über die Wirklichkeit vorausgeht, die Annahme derſelben weſentlich erleichtern und ſpäterhin ſie ſtärken und befeſtigen, wie im Gegentheil ſein Mangel ſie erſchweren und beeinträchtigen würde. Ja die volle Einſicht in die Unmöglichkeit und die Abweſenheit jedes Grundes für die Wirklichkeit würde die Annahme der letztern gänzlich unmöglich machen.

Sehen wir alſo zu, inwieweit auf dem Gebiete des Glaubens ein Verſtändniß ſeiner Gegenſtände (der geoffenbarten Wahrheiten) möglich iſt, und inwieweit ſich auch in dieſer Beziehung die Theologie als Wiſſenſchaft neben der Philoſophie und im Unterſchiede von ihr geltend machen kann.

1. Das Verſtändniß der geglaubten Dinge iſt ſelbſtverſtändlich ganz anderer Art als das der durch mittelbare oder unmittelbare Anſchauung erkannten Dinge. Auf dem Gebiete der Vernunft gewinnen wir die Vorſtellung von den Objecten in derſelben Weiſe, in der wir auch die Gewißheit von ihrer Wirklichkeit gewinnen, dadurch nämlich, daß dieſe Dinge uns unmittelbar oder mittelbar gegenübertreten und ſo zugleich uns von ihrer Wirklichkeit verſichern und ihr Bild uns eindrücken. Den Begriff der Objecte gewinnen wir hier aus ihnen ſelbſt und können an der Hand deſſelben mit größerer oder geringerer Klarheit und Deutlichkeit die Möglichkeit der Objecte, die Gründe ihres Daſeins und ihren Zuſammenhang mit andern in gleicher Weiſe aufgefaßten Objecten verfolgen.

Die excluſiv geoffenbarten Wahrheiten dagegen bleiben ihrem Inhalte nach trotz der Offenbarung für unſer Auge unſichtbar und leuchten nicht in daſſelbe hinein; folglich können ſie uns ebenſowenig eine Vorſtellung von ihrem Inhalte einſtrahlen, als wir von ihrer Wirklichkeit anders als durch den Glauben gewiß werden können. Für ſie gibt es alſo auch kein ſolches Verſtändniß wie für die Gegenſtände der Philoſophie, keinen ſolchen intellectus, welcher die Sichtbarkeit derſelben vorausſetzte oder bewirkte. Ihr Verſtändniß müſſen wir uns vermitteln durch die natürlichen, auf philoſophiſchem Wege gewonnenen Begriffe, und die Offenbarung ſelbſt kleidet jene Wahrheiten in die Formen und die Bezeichnungen dieſer Begriffe.

Demnach ſcheint hier die Aufgabe der wiſſenſchaftlichen Auffaſſung zunächſt darin zu beſtehen, daß die Vernunft die Objecte in die Formen der Begriffe hineinzwängt, welche ſie auf dem natürlichen Gebiete gefunden hat. Allein das Uebernatürliche ragt über das Natürliche hinaus und kann

nicht in die Formen desselben eingeschlossen werden. Soll also der übernatürliche und deshalb übervernünftige Charakter der Glaubensobjecte gewahrt bleiben, dann müssen die Vernunftbegriffe selbst gehoben, verklärt und umgeformt werden nach Maßgabe der durch die Offenbarung gemachten Vorlage. Eine einfache Rectification, wie sie die Philosophie selbst zu ihrem eigenen Gebrauche mit den oft confusen, ungenauen und schiefen Begriffen des gewöhnlichen Lebens vornimmt, genügt hier nicht; diese Operation ist schon nothwendig zur richtigen wissenschaftlichen Auffassung der natürlichen Dinge. Die Begriffe dürfen in der specifisch theologischen Behandlung eben nicht in ihrem vollen, concreten Werthe angewandt werden, wie bei den natürlichen Dingen; nur nach den höchsten Momenten, in welchen die natürlichen Dinge den übernatürlichen ähnlich sind, dürfen sie auf diese übertragen werden, und diese Operation können wir nicht besser bezeichnen, als wenn wir sie eine Verklärung nennen, welche durch das Licht der Offenbarung an den natürlichen Begriffen auf ähnliche Weise vorgenommen wird, wie wir die sinnlichen Vorstellungen durch das geistige Licht der Vernunft zu Begriffen erheben.

Dieses Verfahren haben wir namentlich bei den Mystereien der Trinität, der Incarnation und der Eucharistie praktisch angewandt, indem wir z. B. die dem natürlichen Gebiete entnommenen Begriffe von Wesen, Person, Substrat u. a., wie sie die Philosophie festgestellt hat, erst einem Läuterungsprocesse unterzogen, ehe wir sie auf die übernatürlichen Objecte übertragen konnten.

Es ist klar, daß der durch solchergestalt verklärte Begriffe bewirkte intellectus oder das Verständniß der übernatürlichen Dinge nicht so deutlich und leicht sein kann wie das Verständniß der natürlichen Dinge auf philosophischem Gebiete. Nichtsdestoweniger hat ersteres wegen der Erhabenheit des Objectes, in das es uns Einsicht gewährt, trotz seiner geringern Klarheit einen ungleich größern Werth als das letztere, und die philosophischen Begriffe selbst haben dadurch, daß sie als Substrat der Verklärung dienen, eine höhere wissenschaftliche Bedeutung, als wenn sie auf ihrem eigenen Gebiete den Objecten congruent erscheinen.

Trotz der Dunkelheit, die ihnen anhaftet, geben die so verklärten Begriffe uns eine hinreichend bestimmte und abgegrenzte Vorstellung von den übernatürlichen Gegenständen und lassen uns somit, wenigstens in etwa, den Inhalt des Glaubens, das, was wir glauben, verstehen und es in uns nachdenken.

Dadurch können ſie uns dann auch als Baſis dienen für das weitere Verſtändniß der Glaubensobjecte, nämlich für den Nachweis der übrigen Momente ihrer Denkbareit.

2. Zum vollen Verſtändniß eines Objectes gehört nicht nur, daß man wiſſe, was es iſt, ſondern auch, wie und warum es ſein kann und wirklich iſt, alſo nicht nur, daß man ſich bei der Sache etwas zu denken, ſondern auch, daß man das Gedachte als realiſirbar und realiſirt zu denken und zu begreifen vermag.

Die erſte Bedingung, daß eine Sache exiſtiren könne, iſt die innere Möglichkeit oder Widerſpruchsloſigkeit derſelben, welche darin beſteht, daß die nothwendig von ihr auszuſagenden Prädicate auch wirklich miteinander vereinbar ſind. Die Einſicht in dieſelbe iſt negativ ſchon unmittelbar damit gegeben, daß man überhaupt eine wahre, wenn auch keine ganz adäquate Vorſtellung von dem Objecte hat, daß man ſich alſo überhaupt bei demſelben das denkt, was es wirklich iſt; denn bei einer ſolchen Erkenntniß des Objectes iſt es undenkbar, daß ein etwa wirklich vorhandener Widerſpruch dem Erkennenden entgehen ſollte. Die poſitive Einſicht aber in die Art und Weiſe, wie die Momente eines Objectes zu einander paſſen und ſich zuſammenfügen, iſt größer oder geringer je nach der mehr oder minder klaren und adäquaten Auffaſſung des Objectes. Von den ſpecificiſchen Glaubensobjecten oder Mytherien gewinnen wir nun niemals eine ganz adäquate Erkenntniß, da wir hier immer mit analogen Begriffen arbeiten, d. h. mit Begriffen, die von dem natürlichen Gebiete hergenommen ſind und auf das Uebernatürliche nur in einer gewiſſen Weiſe angewandt werden können. Wenn aber dieſe Begriffe überhaupt richtig ſind, dann müſſen ſie uns auch wenigſtens die negative Einſicht gewähren, daß in den Glaubensobjecten kein evidenter Widerſpruch iſt. Hierzu iſt allerdings die richtige Beſtimmung des analogen Begriffes erforderlich. Wer die übernatürlichen Objecte ohne weiteres in natürliche Begriffe hineinzwängen will, wird leicht, aber auch ohne Grund, unvereinbare Momente und alſo innern Widerſpruch in ihnen zu entdecken glauben. Dagegen vermögen aber bloß analoge Begriffe zur Gewinnung einer poſitiven Einſicht in die innere Möglichkeit eines Objectes nur wenig beizutragen. Inſolgedeſſen ſind die übernatürlichen Objecte um ſo weniger poſitiv als möglich erkennbar, je mehr ihr Begriff nur durch Analogie gewonnen werden kann. In dieſer Hinſicht ſteht ihre Erkenntniß hinter der philoſophiſchen Erkenntniß natürlicher Objecte zurück. Da jedoch auch bei dieſen wenigſtens in den tiefern Regionen wegen der Dunkelheit, die ſelbſt den directen Begriffen

anhastet, die positive Möglichkeit in der Wissenschaft keine große Rolle spielt, so darf man es erst recht der theologischen Wissenschaft nicht zum besondern Nachtheil anrechnen, wenn sie in dieser Beziehung nicht viel leistet. Beruht doch gerade hier die Unbegreiflichkeit auf der Erhabenheit der Gegenstände, welche die größte Würde der theologischen Wissenschaft ausmacht und durchaus verlangt, daß es in ihr Unbegreiflichkeiten gebe. Die Möglichkeit schlechthin wird hier durch den Glauben an die Wirklichkeit präsumirt, wie sie auf philosophischem Gebiete, z. B. in Bezug auf die Verbindung der Seele mit dem Körper, dadurch präsumirt wird, daß dieselbe sich in ihrer Verwirklichung sichtbar darstellt.

3. Die zweite Bedingung, damit eine Sache sein könne, ist die, daß eine Ursache da sei, welche die Macht habe, dieselbe zu verwirklichen — die äußere Möglichkeit. Wenn ich von der Wirklichkeit einer Sache bereits überzeugt bin, versteht es sich von selbst, daß eine solche Ursache existirt; aber ich verlange dann auch zu wissen, welches dieselbe sei, und wodurch sie in stand gesetzt sei, die Wirkung hervorzubringen. Zu erfahren, welches die Ursache einer gegebenen Wirkung sei, ist in der Regel leicht, indem die Wirkung selbst ihre Ursache verräth; aber gerade deshalb, weil wir die Ursache in der Regel nur aus der Wirkung erkennen, ist es ungleich schwerer, die Eigenschaften, wodurch die Ursache zur Hervorbringung der Wirkung befähigt wird, so zu erkennen, daß wir die Hervorbringung selbst durchschauen. So ist auch in der Theologie die Ursache der übernatürlichen Objecte bald gefunden; es kann keine andere sein als die höchste, Gott selbst. Ebenso ist leicht erkannt, daß jene Objecte, um von Gott hergebracht zu werden, eine unendliche Macht und Weisheit erfordern. Wie aber jene Wirkungen in der unendlichen Macht und Weisheit Gottes verborgen sind, und wie sie daraus erklärt werden können, sehen wir mit der Vernunft noch weit weniger ein, als wir die Production der geschaffenen Naturen aus Gott zu begreifen vermögen. Wir können nur einsehen, daß Gott kraft seiner unendlichen Macht und Weisheit unendlich mehr zu wirken vermag, als wir bitten und verstehen können. Nichtsdestoweniger zeigt uns der Glaube in Gott selbst eine überaus wunderbare innere Wirksamkeit in den trinitarischen Productionen, die uns in etwa positiv begreifen läßt, wie er auch nach außen nicht bloß andere Naturen hervorbringen, sondern auch seine Natur in übernatürlicher Weise denselben mittheilen könne. Um aber auf diese Weise in Gott das zu erkennen, was die Wurzel aller übernatürlichen Wirkungen nach außen ist, darf die Vernunft nicht bei demjenigen Begriffe

von Gott ſtehen bleiben, den ſie aus ſich ſelbſt gewinnt; ſie muß den höhern Begriff zur Baſis nehmen, den die Offenbarung ihr an die Hand gibt. Auf ihn geſtützt ſieht ſie dann nicht nur, wie Gott virtuell ſeine übernatürlichen Wirkungen in ſich enthält, ſondern auch, wie er als Ideal die *causa exemplaris* deſelben iſt, ſie folglich durch ein reales Vorbild in ſich enthält. Sind doch die trinitariſche Einheit und die trinitariſchen Beziehungen, wie wir früher gezeigt haben, der Urtypus, woraus Gott ſelbſt die Idee ſeiner übernatürlichen Beziehungen nach außen und ſeiner Vereinigung mit der Creatur in der Incarnation und der Gnade ſchöpft; und ſo können auch wir durch die Erkenntniß dieſes Ideals in etwa erkennen, wie die übernatürlichen Werke in Gott enthalten ſind und aus ihm hervorgehen.

Uebrigens iſt die klare Auffaſſung der Art und Weiſe, wie die wirkende Urſache befähigt ſei, die Wirkung hervorbringen und ſie wirklich hervorbringe, in allen Wiſſenſchaften inſofern von untergeordneter Bedeutung, als man die Kräfte eben nur aus den Wirkungen erkennt und nach ihnen ſchätzt. Selbſt in den Naturwiſſenſchaften bleiben die Kräfte immer in ein geheimnißvolles Dunkel gehüllt, und die wiſſenſchaftliche Reduction der Wirkungen auf die Urſachen iſt weiter nichts als eine Feſtſtellung der Geſetze, nach welchen die Wirkungen hervorgebracht werden und eine die andere nach ſich zieht, aus denen man ferner ſchließt, daß die Kraft, welche die eine Wirkung hervorbringen kann, auch eine andere, verwandte hervorbringen vermöge. Bei den übernatürlichen Wirkungen Gottes läßt ſich nun aber ein durchaus ähnliches Verfahren anwenden. In etwa könnte man ſchon die ſichtbaren Werke Gottes zur Bewährung ſeiner geheimnißvollen Kräfte anführen. Da jedoch dieſe in einer ganz diſparaten Sphäre liegen, ſo verlangt das ſtreng wiſſenſchaftliche Verfahren, daß man die Möglichkeit einer übernatürlichen Wirkung durch die Möglichkeit einer andern, ebenſo oder noch mehr wunderbaren illuſtrire, wie z. B. die Väter aus der Incarnation die Myſterien der Gnade und der Euchariftie als möglich erweiſen.

4. Nachdem nun ſo das Verlangen des Intellectes nach Einſicht in die Möglichkeit des als wirklich geglaubten Objectes in etwa befriedigt worden, kommt jezt die Frage nach dem Warum der Wirklichkeit, d. i. nach dem Zwecke, zu deſſen Erreichung das Object bewirkt worden, reſp. nach dem Motive, wodurch die Bewirkung einer beſtimmten Idee begründet wird. In einer Hinſicht bezieht ſich dieſe Frage auch noch auf die äußere Möglichkeit

der Wirkung, insofern nämlich die Macht der Ursache allein die Wirkung nicht erklärt, wenn dieselbe nicht auch einen Zweck hat, den sie bei Setzung der Wirkung verfolgt, und der sie zu derselben bestimmt. Andererseits umfaßt die Frage aber auch schon die Nothwendigkeit der Wirkung, da der wirklich intendirte Zweck, insofern er für das Eintreten der Wirkung maßgebend ist, dieselbe auch nothwendig nach sich zieht. Es gibt zwar auch Mittel, welche zur Erreichung des ihnen vorgestellten Zweckes nicht unbedingt nothwendig sind; dann werden sie aber auch von einer weisen Ursache nur insofern gewählt, als dieselbe den Zweck eben in einer besondern Vollkommenheit intendirt und zu dieser Vollkommenheit des Zweckes die betreffenden Mittel wieder schlechthin nothwendig sind.

In der Vermittlung der Einsicht in die Zweckbeziehung, Bedeutung und Nothwendigkeit der einzelnen Mysterien ist die Theologie am glücklichsten, hier hat sie die ergiebigste und erquicklichste Thätigkeit zu entfalten. Nur darf man keine andern als durchaus sachgemäße Ansprüche erheben; ungerechtfertigt wäre es, wenn die Vernunft für freie Werke Gottes eine absolute Nothwendigkeit prätendiren, oder für die übernatürlichen Werke insbesondere die Zwecke, welche dieselben bedingen, auf ihrem eigenen Gebiete finden wollte. Für freie Werke Gottes kann es nur eine relative Nothwendigkeit geben, in Voraussetzung eines von Gott factisch intendirten Zweckes; und der Zweck solcher Dinge, die einer übernatürlichen Ordnung angehören, kann wesentlich auch nur in dieser liegen, obgleich die Erreichung von Nebenzwecken zu Gunsten der natürlichen Ordnung nicht ausgeschlossen ist. Desgleichen kann die Vernunft dieses Verständniß der übernatürlichen Werke Gottes nicht aus dem Buche der Natur, sondern nur aus dem Buche der göttlichen Offenbarung gewinnen, in welchem Gott, wie seine geheimnißvollen Werke selbst, so auch die Bedeutung und den Plan derselben offengelegt hat.

Wie diese Seite des Verständnisses der Glaubensobjecte zu behandeln ist, haben wir namentlich an den Mysterien der Incarnation und der Eucharistie praktisch zu zeigen versucht. Man kann dabei von dem betreffenden Werke selbst ausgehen und aus seinem Wesen folgern, welche seiner würdige Bestimmung es haben könne und müsse; oder wenn Gott selbst, wie das vielfach der Fall ist, in seiner Offenbarung bestimmte Zwecke ausdrücklich bezeichnet hat, so beginnt man mit dem Zwecke und deducirt daraus die Wirklichkeit und Beschaffenheit der zur Erreichung desselben nothwendigen Werke. In beiden Fällen hält sich offenbar der intellectus auf theologischem Gebiete.

Es ist ferner klar, daß das Streben nach Einsicht in die Zwecke der Werke Gottes nicht beim nächsten Zwecke derselben stehen bleiben kann, sondern bis zum letzten, über den hinaus es keinen andern mehr gibt, vorbringen muß. So z. B. dürfen wir von dem Mytherium des Urstandes nicht bloß Rechenschaft geben durch den Hinweis auf die Herrlichkeit, die dadurch dem Menschen zu theil wurde, sondern wir müssen weiter fortschreiten zu der Seligkeit, zu deren Erreichung er durch dasselbe berufen war, und zu der übernatürlichen Verherrlichung Gottes, die dadurch erzielt werden sollte. Außerdem müssen wir die einzelnen Mytherien als Glieder eines großen Ganzen betrachten, in welchem der Zweck des Einzelnen nicht bloß durch seinen individuellen Charakter, sondern auch durch seine Beziehung zum Ganzen bestimmt wird. Wir müssen einsehen, wie die Glieder dieses Ganzen im Plane Gottes füreinander bestimmt und aufeinander angelegt sind, wie alle geheimnißvollen Werke Gottes mit dem Mytherium der Gottheit als ihrer Wurzel zusammenhängen, wie sie zur Mittheilung Gottes an die Creatur und zu dessen eigener Verherrlichung aneinander gereiht sind. Wir müssen mit einem Worte einen Einblick gewinnen in den wunderbaren Plan der übernatürlichen Ordnung, und so die Bedeutung des Einzelnen aus seiner Stellung zum Ganzen und das Ganze in seiner harmonischen Einheit aus dem Gehalte und dem Zusammenhange der einzelnen Theile zu würdigen suchen.

Durch diesen Einblick bemächtigen wir uns dann in unserer Auffassung des objectiven Systems der Glaubenswahrheiten. Wenn nun das organische System der zu erkennenden Gegenstände die objective Wissenschaft bildet, dann besteht offenbar die subjective Wissenschaft in der Auffassung und geistigen Reflectirung dieses objectiven Systems; und wenn nun diese Auffassung in der Theologie trotzdem, daß wir die Wirklichkeit des Systems hier nur durch den inevidenten Glauben festhalten und die Glieder desselben nur durch analoge Begriffe auffassen, dennoch im ausgedehntesten Maße möglich ist, dann ist auch die Theologie ebenfogut eine Wissenschaft wie die Philosophie und jede andere natürliche Wissenschaft.

5. Die Aufgabe der Theologie umfaßt also nach dem Gesagten folgende Punkte. Voraus geht die philosophische (oder wie man heute gewöhnlich sagt, apologetische) Arbeit, welche das Dasein Gottes, die Wahrgahftigkeit Gottes und die Thatfache der göttlichen Offenbarung beweist. Dann bemächtigt sich die Theologie zunächst als sogen. positive Theologie des in den Erkenntnißquellen der Offenbarung, Tradition und Schrift, enthaltenen Stoffes. Sie eruiert und beweist die einzelnen Glaubenssätze

aus den genannten Quellen und entwickelt aus den Haupt- oder Fundamentalsätzen die abgeleiteten Dogmen. Mit letztern leitet sie schon zur eigentlichen (speculativen) Theologie über, welche zunächst in das Verständniß der Dogmen einführt. Zu dem Zwecke formulirt und präcisirt sie die von den natürlichen Dingen hergenommenen Begriffe zu der Fassung, in welcher sie auf die übernatürlichen Wahrheiten angewandt werden können. Hierdurch liefert sie den wenigstens negativen Beweis für die innere Möglichkeit (Widerspruchslosigkeit) der specifisch übernatürlichen Wahrheiten oder Mysterien. Sie zeigt z. B., daß es keinen Denk Widerspruch enthält, wenn wir in Gott nur ein Wesen, aber drei Personen statuiren, wofern nur die Begriffe von Wesen und Person in der für dieses Mysterium geeigneten Fassung angewandt werden. Alsdann geht die speculative Theologie dazu über, Ursachen und Zweckbeziehungen der übernatürlichen Wahrheiten oder Thatfachen zu erforschen. Das Mysterium in Gott, die Trinität, hat keine äußere Ursache; es ist vielmehr der Grund seiner selbst. Für die aus dem Schoße der Gottheit heraustretenden Mysterien ist Gottes unendliche Macht und Liebe die Ursache. Indem die Theologie sodann die Zwecke der Mysterien beleuchtet, gewinnt sie das Verständniß für das gegenseitige Verhältniß derselben und für deren Gruppierung zu einem wohlgeordneten System. Sie steigt nämlich hinauf bis zu dem höchsten und allumfassenden Zweck der außergöttlichen Mysterien, welcher in der Nachbildung der trinitarischen Mittheilungen und dadurch in der äußern Verherrlichung Gottes besteht.

Die alten Theologen und Philosophen definirten eine auf solche Weise gewonnene subjective Wissenschaft (= Wissen) als *notitia rerum ex causis*. In diese Definition läßt sich alles, was wir über die wissenschaftliche (speculative) Thätigkeit in der Theologie gesagt haben, kurz zusammenfassen. Unter *notitia* versteht man die allseitige Auffassung der Sache nach allem dem, wovon ihr Wesen und ihre Wirklichkeit abhängt. Da haben wir denn zuerst die *causa formalis*, die innere Wesensbestimmung des Objectes, von der auch die innere Denkbarkeit und Möglichkeit abhängt, und diese gewinnen wir in der Theologie durch die Präcisirung der analogen Begriffe; zweitens die *causa efficiens*, von welcher die äußere Realisirbarkeit der Sache abhängt, und diese finden wir, ebenso wie die *causa exemplaris*, in Gott, nach seiner übernatürlichen Kraft und Vollkommenheit betrachtet, obgleich wir die Kraft Gottes und ihre Beziehung auf die Objecte nicht vollkommen begreifen; endlich die *causa finalis*, welche wir in den verschiedenen, einander untergeordneten übernatürlichen

Zwecken, in letzter Inftanz aber in der übernatürlichen Verherrlichung Gottes erkennen.

Man könnte nun noch fragen, ob in der Theologie auch die *causa materialis* in Betracht zu ziehen fei. Wenn wir unter *causa materialis* im weitem Sinne das Subftat verftehen, in welchem ein beftimmtes Object befehzt, nicht ein Element des Objectes felbft, dann können wir füglich fagen, die *causa materialis*, welche den ftrict theologifchen, übernatürlichen Objecten unterftellt ift, fei eben die natürliche Ordnung der Dinge, auf welcher und über welcher die übernatürliche aufgebaut ift. Diefe Ordnung an fich zu betrachten, ift zunächft Aufgabe der Philofophie. Die Theologie hat nur das Verhältniß zu berückfichtigen, in welchem das Natürliche zum Uebernatürlichen fteht, und namentlich foviel als möglich zu der Einficht zu verhelfen, daß letzteres dem erftern nicht widerfpreche, vielmehr in der fchönften Weife an dasfelbe fich anfnüpfe, um es zu krönen und zu vollenden. Sie hat z. B. zu zeigen, daß in Gott die Trinität der Perfonen die Einheit und Unendlichkeit der Natur nicht zerftört, vielmehr diefelbe im erhabenften Lichte ihrer Unendlichkeit erfeinen läßt, daß beim erften Menfchen die übernatürliche Ausstattung der Idee der menfchlichen Natur nicht zuwiderlaufe, fondern, an alle edlern Momente derfelben anknüpfend, fie verkläre, nur die natürlichen Mängel unterdrücke u. f. w. Da ferner das Uebernatürliche nichts anderes fein foll als eine Erhebung und Verklärung der Natur, fo hat fie auch in der Entwicklung desfelben immer Rückficht auf die Natur zu nehmen, um feine einzelnen Momente derfelben anzupaffen. So muß z. B. das Wirken der habituellen wie der actuellen Gnade in der Seele den verfchiedenen Kräften der Seele, fowie der Stellung diefer Kräfte zu einander und den befondern Eigenthümlichkeiten diefer Kräfte fo angepaßt werden, daß es ihrer Natur nicht widerfpricht, vielmehr als eine Veredlung und Vervollkommenung derfelben erfcheint¹.

Diefe theologifche Auffaffung und Verwerthung des Verhältniffes des Natürlichen zum Uebernatürlichen fegt die möglichft genaue Kenntniß des erftern voraus, und da diefelbe an fich eine rein philofophifche ift, fo hat hier die Philofophie den Boden für den Bau der Theologie herzurichten, die Fundamente für denfelben zu legen. Aber das Verhältniß felbft zwifchen dem Natürlichen und Uebernatürlichen vermag fie nicht zu beftimmen; zu

¹ Diefe Operation ift befonders in Pars 2 der Summa des hl. Thomas in großartigem Maßftabe ausgeführt, indem durchgängig eine gränblihe Entwicklung der Natur, ihrer Kräfte und ihres Lebens zu Grunde gelegt wird, um darauf die Gefaltung der übernatürlichen Ordnung aufzubauen.

dessen Erkenntniß ist auch die Erfassung des andern Terminus nothwendig, die nur durch die Offenbarung Gottes gewonnen werden kann. Wenn die Philosophie selbst dieselbe aus sich gewinnen könnte, müßte das Uebernatürliche virtuell schon im Natürlichen enthalten sein, müßte es dasselbe zur Wurzel, nicht bloß zur Unterlage haben. Denn aus dem Boden, worauf ein Gebäude steht, selbst wenn der Grundriß desselben durch die Beschaffenheit des Bodens schon bedingt ist, vermag man doch nicht seine Beziehungen zum Gebäude oder gar das Gebäude selbst zu erkennen.

Hier also, in der Bestimmung des Verhältnisses des Uebernatürlichen zum Natürlichen, kommt die theologische Erkenntniß in die engste Berührung mit der philosophischen, ohne sich jedoch mit derselben zu verschmelzen. Hier wie überall bleibt sie von derselben wesentlich dadurch verschieden, daß ihr Object und der Standpunkt, von dem sie auszugehen hat, durch die Offenbarung gegeben, nicht in der Vernunft vorhanden ist. Es ist zwar der natürliche intellectus, die natürliche Vernunft, durch welche wir nach der Einsicht in die Offenbarungswahrheiten verlangen und mit welcher wir dieselbe bewerkstelligen; aber wir können sie nur dadurch bewerkstelligen, daß die Vernunft an der Hand der Offenbarung über ihr eigenes Gebiet hinausgeht, durch Verklärung ihrer eigenen Begriffe die höhern Objecte erfaßt und alsdann dieselben nach allen Seiten hin betrachtet und entwickelt.

§ 107. Die organische Einheit des *intellectus* und des Glaubens bei der Herstellung der theologischen Erkenntniß.

1. Aus der bisherigen Darstellung geht klar hervor, daß die durch die Theologie vermittelte Einsicht in die übernatürlichen Wahrheiten (*intellectus rerum creditarum*) den Glauben an dieselben (*fides*) nicht ausschließt, auch ihn nicht ersetzt, sondern vielmehr ihn von Anfang an voraussetzt und in allen Stadien ihrer eigenen Entwicklung von demselben getragen wird. Denn die wissenschaftliche Auffassung der Objecte allein ohne ein gewisses Urtheil über die Wahrheit derselben erfüllt noch nicht den Begriff der wissenschaftlichen Erkenntniß. Bei der Auffassung der übernatürlichen Dinge nun enthält die Auffassung an und für sich gar keine positive Bürgschaft auch nur für die ideale, geschweige denn für die reale Wahrheit des Aufgefaßten: nicht für die reale Wahrheit — denn die übernatürlichen Objecte sind mit Ausnahme der Trinität ihrem Wesen nach contingent, und damit, daß ich sie für denkbar halte, ist nicht gegeben, daß sie auch wirklich sind; nicht für die ideale Wahrheit, d. i. die

innere Möglichkeit der Realisirung — denn da ich dieselben mit meinen analogen Begriffen nicht vollkommen durchschaue und nur constatiren kann, daß ich selbst keinen Widerspruch in ihnen erblicke: so vermag ich nicht entschieden zu urtheilen, ob sie objectiv möglich sind oder nicht.

Ueber die objective Möglichkeit und Wirklichkeit derselben kann ich trotz meiner Einsicht in dieselben positiv nur urtheilen durch den Glauben an die göttliche Offenbarung, welche sie mir zur Auffassung vorlegt und dabei ihre objective Wahrheit verbürgt. Wenn ich also auch einen Begriff als mit einem andern zusammenhangend und in ihm gegeben evident auffasse, dann kann ich doch über die objective Wahrheit des erstern nur urtheilen durch den Glauben, womit ich die objective Wahrheit des letztern festhalte; denn eine übernatürliche Wahrheit kann ich immer nur aus einer andern ebenfalls übernatürlichen ableiten. Und wenn ich auch kraft des Verständnisses der geoffenbarten Objecte die Abhängigkeit eines Objectes von seinen realen Gründen einsehe, so gewinne ich doch nur insofern eine Ueberzeugung von seiner objectiven Wahrheit, als ich durch den Glauben das Vorhandensein und den Charakter dieser Gründe erkenne.

Folglich kann ich das System der übernatürlichen Wahrheiten nur insofern mit Ueberzeugung von seiner objectiven Wahrheit in meinem Geiste nachconstruiren, als ich die Cardinalpunkte, worauf es ruht, die Wurzeln, woraus es sich entwickelt, im Glauben festhalte. Häufig ist diese Wurzel unmittelbar im Glauben gegeben, und dann kann ich ohne weiteres aus ihr heraus das System entwickeln; zuweilen ist aber auch aus einer oder mehreren ausdrücklich geoffenbarten Wahrheiten der ihnen unterstellte Grundgedanke erst durch Analyse zu ermitteln. Ersteres ist z. B. der Fall bei der Trinität; hier fanden wir die Wurzel in der innern Productivität und Fruchtbarkeit der göttlichen Natur; bei allen Mysterien, welche contingente Werke Gottes sind, liegt die Wurzel, woraus wir sie erkennen, in den Zwecken, welche sie erfüllen sollen und durch deren Erfüllung sie mit dem Mysterium der Trinität als ihrem letzten Ziele in Verbindung treten.

Diese Wurzeln vorausgesetzt, lassen sich in der Theologie alle aus ihnen hervorgehenden Wahrheiten mit wissenschaftlicher Bestimmtheit und Consequenz erklären und ableiten. Aber die Wurzeln selbst, die ersten Principien, lassen sich nicht durch eine streng wissenschaftliche Operation herleiten; von ihrem Inhalte läßt sich nur eine analoge Erklärung geben, ihre Gewißheit nur durch den Glauben festhalten.

2. Nichtsdestoweniger, wenn diese Principien recht aufgefaßt sind, werden sie eben durch ihre Auffassung auch schon in etwa wahrscheinlich, acceptabel für die Vernunft, zuweilen sogar in dem Grade, daß man sie als selbstverständlich betrachten und ihre objective Wahrheit, auch abgesehen vom Glauben, präsumiren zu können glaubt.

Diesen Punkt müssen wir etwas genauer beleuchten, weil er, klar ins Licht gestellt, die Quelle der meisten Mißverständnisse in betreff des innersten Charakters der theologischen Wissenschaft verstopft.

Wenn ich nämlich den Inhalt eines theologischen Principis, z. B. daß es innere Productionen in der Erkenntniß und Liebe Gottes gibt, daß Gott die Menschen zur unmittelbaren Anschauung seiner selbst bestimmt hat, daß er bei der Erlösung seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zugleich in unendlicher Weise offenbaren will, recht verstehe und erwäge: dann kann ich mit der bloßen Vernunft zunächst einsehen, daß ich in diesen Objecten keinen evidenten Widerspruch weder mit sich selbst, noch mit dem, was die Vernunft aus sich von der Natur Gottes und des Menschen als feststehend erkennt, entdecke, daß also auch die Vernunft gegen die Annahme dieser Principien kein Veto einlegen kann. Obgleich die Vernunft damit nicht einmal über die ideale Wahrheit der Principien entscheidet, so kann sie doch einsehen, daß, die objective Denkbarkeit derselben vorausgesetzt, beim Eintreffen derselben einerseits Gott sowohl nach innen als nach außen im schönsten Glanze seiner Unendlichkeit erscheine, und der Mensch andererseits zu einer unaussprechlichen Höhe der Würde und Seligkeit erhoben werde, daß also einerseits die erhabene Idee, welche die Vernunft aus sich selbst von Gott hat, in der glänzendsten Weise bewährt, und andererseits die kühnsten Wünsche der menschlichen Natur überreichlich befriedigt werden würden. Sie muß sich eingestehen, daß die Unendlichkeit Gottes noch eine Menge von Vollkommenheiten enthalten könne und müsse, die sich im Spiegel der Geschöpfe nicht kund geben; und der Drang der Natur geht dahin, von Gott sowohl in betreff seines Wesens als in betreff der äußern Wirksamkeit stets, sobald nur der geringste Anhaltspunkt gegeben ist, das Beste zu denken, für sich selbst aber, wo sie nur irgendwie kann, von der unendlichen Güte Gottes das Beste zu erwarten. Somit wird sie von jenen Wahrheiten nicht nur nicht zurückgeschreckt, sondern fühlt sich sogar zu ihnen hingezogen, fühlt sich geneigt, sie zu präsumiren. Die wenn auch nur dunkel erfaßte Convenienz dieser Wahrheiten mit den von der Vernunft erkannten und werthgehaltenen Objecten und dadurch mit der Ver-

nunft selbst begründet eine gewisse Verwandtschaft derselben mit der Vernunft, auf welcher die Anziehungskraft beruht, wodurch sie die Vernunft zu ihren Gunsten stimmen und einnehmen. Diese Stimmung der Vernunft zu Gunsten einer Wahrheit, welche nicht so sehr auf dem Einleuchten der Leptern, als vielmehr auf der Güte und Schönheit ihres Inhaltes beruht, hat Analogie mit dem *pius credulitatis affectus*, woraus der positive und übernatürliche Glaube hervorgeht; ja sie ist eben in der Natur der Keim, auf welchen die zum theologischen Glauben führende Gnade gepflanzt wird, um ihn zu erheben und zu verklären. Sie ist somit in sich selbst ein gewisser natürlicher Glaube, eine gewisse Hingabe des Willens an das übernatürliche Object, welche zwar keine definitive Gewißheit zu geben vermag, aber dennoch ein Präjudiz zu Gunsten der Wahrheit erzeugt und daher die absolute Indifferenz der Vernunft gegen dieselbe ausschließt. Vollkommen wird diese Indifferenz jedoch erst aufgehoben durch den positiven Glauben an die göttliche Offenbarung, welche die objective Wahrheit des Präsumirten unumstößlich verbürgt: wie auch jene präsumtive Stimmung selbst erst recht lebendig und wirksam wird durch die übernatürliche Gnade, welche uns die übernatürlichen Objecte in einem ihnen verwandten Lichte vorstellt und unsern Willen erst recht die ihnen eigenthümliche Anziehungskraft empfinden läßt. Aber selbst die Gnade führt nicht auf diesem Wege zur Gewißheit, sondern nur, indem sie zur willigen Hingabe an die göttliche Offenbarung, also zum Glauben antreibt.

Wenn wir nicht irren, gibt das Gesagte uns den besten Aufschluß über die psychologische Möglichkeit und den wahren Werth der Aussprüche und des Verfahrens mancher großen Theologen, welche einerseits mit allem Nachdrucke die absolute Nothwendigkeit des positiven Glaubens zur sichern Erkenntniß der Mysterien anerkennen, und dann doch andererseits oft so verfahren, als wollten sie dieselben unabhängig von diesem Glauben zur Gewißheit bringen. Weder eine eitle Ueberschätzung der Vernunft, noch eine offenbare logische Inconsequenz dürfen wir so gelehrten und heiligen Männern, wie einem Anselmus, Bonaventura, Richard von St. Victor zuschreiben. Ihre Verfahrensweise läßt sich allerdings zum Theil schon daraus erklären, daß die Kraft des Glaubens ihnen die Mysterien so nahe brachte oder vielmehr ihr geistiges Auge unbewußt so hoch erhob, daß sie das Unsichtbare zu schauen glaubten und mit der Fülle ihres Lichtes auch andere erleuchten zu können vermeinten, ohne den natürlichen Standpunkt der Vernunft von dem der durch den Glauben erhobenen

immer deutlich zu unterscheiden, obgleich, wie wir früher¹ gesehen, der hl. Bonaventura und Richard das zuweilen sehr entschieden thun. Aber man muß hinzunehmen, daß bei ihnen auch in der Vernunft, abgesehen vom theologischen Glauben, jene ideale Stimmung vorherrschte, von der wir oben sprachen, und kraft deren sie das, was sich in der Form der höchsten Güte und Vollkommenheit darbot, selbst dem noch Ungläubigen als annehmbar hinstellten, in dem richtigen Gefühle, daß derjenige, welcher die Mysterien des Glaubens von dieser Seite einmal aufgefaßt habe, die äußere Offenbarung leicht annehmen werde und den Glauben an dieselbe schon in etwa anticipirt habe. Wenn sie daher von *rationes necessariae* sprechen, womit sie *seposita scriptura* die Glaubenslehren beweisen wollten, so ist das so zu verstehen, daß sie die einzelnen Glaubenslehren mit nothwendiger, unausweichlicher Consequenz aus Gründen und Principien beweisen wollen, welche streng genommen zwar nur durch den Glauben an die positive Offenbarung gewiß werden können, die aber doch niemand, der guten Willens ist und einen offenen Sinn für die Größe Gottes und die Erhabenheit der Bestimmung des Menschen mitbringt, läugnen werde, namentlich da, wo es sich darum handelt, die von ihnen abhängigen Daten der Offenbarung zu rechtfertigen oder zu erklären. So z. B. konnte der hl. Bonaventura voraussetzen, daß ihm niemand läugnen werde, die unendliche göttliche Güte werde auch wesentlich und in unendlicher Weise mittheilbar sein, ein Princip, woraus er die ganze Trinitätslehre entwickelt; so dachte der hl. Anselmus nicht daran, es möchte ihm jemand abstreiten, daß es in der göttlichen Erkenntniß und Liebe, wie in der menschlichen, nach deren Analogie wir jene auffassen, eine wirkliche Production eines Wortes und eines Hauches gebe, ferner daß der Mensch zur Anschauung Gottes bestimmt sei, oder daß Gott in der Erlösung seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in gleich vollkommener Weise zur Geltung bringen wolle; und so konnte er gutes Muthes die Einzelheiten der Dogmen von der Trinität, der Ungererechtigkeit und der Incarnation deduciren.

Der hl. Thomas ist in dieser Hinsicht durchweg vorsichtiger. An unzähligen Stellen erklärt er, daß die Ausgangspunkte des mystischen Theiles der Theologie nur durch Gleichnisse und Analogien verdeutlicht und durch ihre Congruenz mit den Vernunftwahrheiten nur in etwa wahrscheinlich und annehmbar, *probabiles*, gemacht werden können; er macht sogar öfters auf die Gefahren und Nachtheile aufmerksam, welche daraus entstehen

¹ E. § 7, 2.

könnten, daß man einen demonstrativen Beweis dieser Grundsätze präbendire. Bei der Trinität tritt das am deutlichsten zu Tage, wie wir früher sahen. Bei der übernatürlichen Bestimmung des Menschen hingegen verfährt er oft ähnlich wie der hl. Anselmus, indem er die Existenz derselben aus dem natürlichen Verlangen des Menschen, die Ursache aller Dinge zu schauen, welches nicht getäuscht werden könne, ableitet. In der Summa contra gentiles scheint er diese Bestimmung und alles, was daraus folgt, geradezu in die Kategorie der natürlichen Wahrheiten zu stellen; denn er behandelt sie im dritten Buche unter den Vernunftwahrheiten, während er erst im vierten zu den Mythen übergeht. Wie jedoch dieses specielle Verfahren zu verstehen sei, haben wir an einer andern Stelle¹ bereits zu erklären versucht. Hier bemerken wir nur, daß der hl. Thomas durchweg die Nothwendigkeit und die Bedeutung des übernatürlichen Glaubens hauptsächlich gerade darauf gründet, daß die Vernunft nur durch ihn auf die Erreichung des übernatürlichen Zieles der Anschauung Gottes vorbereitet und dazu angeleitet werden könne. Die Vernunft strebt von Natur nach einer vollkommenen Erkenntniß des letzten Grundes, aber so, daß sie erst im übernatürlichen Glauben die bestimmte Aussicht auf dieselbe erhält, durch welche das wirkfame, lebendige Streben nach derselben, welches zu ihrer Erreichung führt, bedingt wird².

¹ S. § 98, 2.

² Vgl. 2, 2, q. 4, a. 1 sqq.; qq. disp. de veritate q. 14, a. 11 und bes. in 3, dist. 23, q. 1, a. 4 quaestione 3, in corp.: Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in omnibus, quae agunt propter finem, oportet esse inclinationem ad finem, et quamdam inchoationem finis; alias numquam operarentur propter finem. Finis autem, ad quem divina largitas hominem ordinavit vel praedestinavit, scilicet fructio sui ipsius, est omnino supra facultatem naturae creatae elevatus, quia nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se, ut dicitur 1 Cor. 2, 9. Unde per naturalia tantum homo non habet sufficienter inclinationem ad illum finem: et ideo oportet, ut superaddatur homini aliquid, per quod habeat inclinationem in finem illum, sicut per naturalia habet inclinationem in finem sibi connaturalem; et ista superaddita dicuntur virtutes theologicae ex tribus. Primo quantum ad obiectum: quia cum finis, ad quem ordinati sumus, sit ipse Deus, inclinatio, quae praeeigitur, consistit in operatione, quae est circa ipsum Deum. Secundo quantum ad causam: quia sicut ille finis est a Deo nobis ordinatus, non per naturam nostram, ita inclinationem in finem operatur in nobis solus Deus; et sic dicuntur virtutes theologicae, quasi a solo Deo in nobis creatae. Tertio quantum ad cognitionem naturae, quia inclinatio in finem non potest per naturalem rationem cognosci, sed per revelationem divinam: et ideo dicuntur theologicae, quia divino sermone sunt nobis manifestatae: unde Philosophi nihil de eis cognoverunt.

Wer der Erkenntniß der übernatürlichen Wahrheiten nicht die erste Bedingung der wissenschaftlichen Erkenntniß, die feste Sicherheit der Principien, entziehen will, muß also ausdrücklich den Glauben an die Principien zu Grunde legen. Jede Art des intellectus, welche auf diesem Gebiete möglich, ist so weit entfernt, den Glauben aufzuheben oder eine von demselben unabhängige Erkenntniß zu schaffen, daß vielmehr ihre ganze Bedeutung darin besteht, daß sie sich an den Glauben anlehnt oder zu ihm führt. Und so hat man auch unter Glaubenswissenschaft entweder nur den rein rationellen Nachweis der Thatsache der Offenbarung zu verstehen, welcher zum Glauben hintreibt, oder aber das wissenschaftliche Verständniß der geoffenbarten Gegenstände, welches zum Glauben anzieht resp. die Bereitwilligkeit zu demselben stärkt, aber erst in ihm und durch ihn die volle Ueberzeugung von der Wahrheit des Aufgefaßten gewährt.

3. In Bezug auf die Glaubensobjecte sollte man daher den für sie möglichen intellectus niemals im Gegensatz zum Glauben in dem Sinne ein eigentliches Wissen nennen, als wenn er eine eigene, neben dem Glauben stehende Erkenntniß bildete. Denn als wirkliche Erkenntniß hängt er ebenso wesentlich oder noch wesentlicher mit dem Glauben zusammen als dieser mit ihm. Das tiefe Wort *fides quaerit intellectum* wird vollständig nur verstanden unter Hinzunahme des andern: *intellectus quaerit fidem*; beide, die *fides* und der *intellectus*, ergänzen und postuliren einander zur organischen Einheit eines durch Gott vermittelten Wissens um die von Gott geoffenbarten Wahrheiten. Durch die *fides* nehme ich das Wort Gottes an, durch den *intellectus* verstehe ich es; nur durch beide zugleich eigne ich mir das im Worte ausgesprochene Wissen Gottes an und werde selbst ein Wissender.

Daher kann man nur in einem ganz bestimmten Sinne sagen, daß der Glaube durch die Thätigkeit der Vernunft in das Wissen als in eine andere Stufe der Erkenntniß übergehe, nämlich nicht durch Aufgeben, sondern durch Entwicklung seiner selbst. Wir nennen nämlich gewöhnlich Glauben dasjenige Stadium der übernatürlichen Erkenntniß, in welchem das Verständniß der geglaubten Wahrheiten eben nur insoweit da ist, als es unbedingt erfordert wird, damit wir einen bestimmten Gegenstand haben, den wir für wahr halten, worin also der Gegenstand nur erst in dunkeln Umrissen, noch nicht mit Klarheit und Präcision nach seinen verschiedenen Seiten, seinem innern Organismus, seinen Gründen und seinem Zusammenhange mit andern erkannt ist. In diesem Stadium herrscht natürlich der

Glaube in der Erkenntniß vor, und das Verständniß hat neben dem Fürwahrhalten kaum eine Bedeutung. Ist dagegen das Verständniß in den angegebenen Beziehungen ausgebildet, dann tritt die im Glauben vermittelte Erkenntniß in ein anderes, höheres Stadium ein, in welchem sie Wissen genannt wird. Aber der Wissende und der einfache Gläubige unterscheiden sich dann nicht wie zwei Menschen, von denen der erste über eine bestimmte Sache durch den Augenschein, der zweite durch Mittheilung anderer versichert wird, sondern wie zwei Menschen, welche beide mit ihren Augen, also durch dasselbe Medium, eine Sache erfassen, der eine aber fast gedankenlos vor derselben steht, der andere hingegen in wissenschaftlichem Geiste sie nach allen Seiten hin betrachtet, den Zusammenhang der Theile sowie deren Bedeutung durchforscht und sich über das Ganze wie über das Einzelne Rechenschaft gibt, wie es z. B. der Fall sein würde, wenn man einem gewöhnlichen Menschen und einem Botaniker eine und dieselbe Pflanze vorlegte. Oder sagen wir lieber: sie verhalten sich wie zwei Menschen, welche zugleich eine Erzählung von einem großartigen feingesponnenen Ereignisse anhören, dessen Wahrheit beide nur auf das Wort des Erzählenden annehmen können, aus dem aber der eine nur einzelne hervorragende Thatsachen aufgreift, der andere hingegen den ganzen pragmatischen Zusammenhang der Entwicklung herauszieht und die Begründung sowohl als die Bedeutung jeder einzelnen Thatsache zu würdigen versteht.

Uebrigens kann die oben besprochene rationelle Probabilität der theologischen Grundsätze, welche aus ihrem tiefem Verständniß gewonnen wird, noch in anderer Weise verstärkt werden, nämlich dadurch, daß man in der Entwicklung derselben die wunderbare Consequenz und Harmonie entdeckt, welche alle Wahrheiten der übernatürlichen Ordnung unter sich selbst und mit denen der natürlichen Ordnung verbindet. Ein System von Wahrheiten, in dem nicht der leiseste Widerspruch zu entdecken ist, in dem vielmehr jedes einzelne Moment dem ganzen durchaus entspricht, in dem jede neue Forschung neue Verbindungsfäden entdeckt, das im Laufe der Jahrhunderte eine immer größere Ergiebigkeit entfaltet, das nicht bloß auf einem, sondern auf tausend verschiedenen Punkten sich als die Vollendung der natürlichen Wahrheit darstellt und bei jedem tiefem Einblick in die letztere neue Berührungspunkte mit derselben darbietet, ein solches System scheint unmöglich auf falschen Principien beruhen zu können. Dieser indirecte Beweis kann bei demjenigen, welcher den ganzen Umfang desselben durchschaut, sich leicht zur Gewißheit steigern; aber er liefert dann doch immer keine demonstrative Einsicht in die Principien selber,

sondern bewirkt nur die Ueberzeugung, daß die Principien jenes Systems, welche der Mensch aus sich nicht erreichen kann, von Gott geoffenbart sein müssen und deshalb im Glauben an Gottes Wort anzunehmen seien.

§ 108. Das übernatürliche Element in dem rationellen Verständniß der Glaubenswahrheiten.

1. Im Bisherigen haben wir beim *intellectus fidei* und zum Theil auch beim Glauben selbst den Einfluß der übernatürlichen Gnade einstweilen außer Betracht gelassen, und jenen *intellectus* als eine reine Vernunftoperation betrachtet, die sich zwar an die gläubig angenommene resp. anzunehmende äußere Offenbarung anschließt, aber im Subjecte kein anderes inneres Licht voraussetzt als das Licht der Vernunft selbst.

Wie indes selbst die rationelle Ueberzeugung von der Thatsache der Offenbarung und ihrer Glaubwürdigkeit, der sogen. *intellectus credibilitatis*, um zum übernatürlichen theologischen Glauben zu führen, noch durch ein übernatürliches Licht, das *lumen fidei*, gehoben werden muß: so ist auch für das Verständniß der Glaubenswahrheiten (den *intellectus rerum credendarum*), wenn dasselbe überhaupt ein wahrhaft lebendiges sein und somit auch in Verbindung mit dem Glauben eine wahrhaft lebendige Erfassung der geglaubten Wahrheiten herbeiführen soll, nicht nur der Glaube schlechthin, bezw. die ihm formell erforderliche Gnade nothwendig, sondern auch noch eine, übrigens mit dem Glauben und der Glaubensgnade mehr oder weniger in Verbindung stehende, übernatürliche Disposition des Subjectes, die dasselbe in eine gewisse geistige Verwandtschaft und Verbindung mit den übernatürlichen Objecten bringt.

An und für sich setzen zwar die logischen Operationen, wodurch die Auffassung des Uebernatürlichen vermittelt der Vernunftbegriffe bewerkstelligt wird, nur die äußere Vorlage der Objecte und eine hinreichende Entwicklung und Geschmeidigkeit der Vernunft im Subjecte voraus, ohne absolut durch ein übernatürliches inneres Licht oder durch die moralische Verfassung des Subjectes bedingt zu werden. Allein wenn der Mensch schon auf dem Gebiete der höhern natürlichen Wahrheiten, die ganz im Bereiche der Vernunft liegen, gar sehr einer nachhelfenden Erleuchtung von Seiten Gottes bedarf und auch eine gute moralische Verfassung des Willens mitbringen muß, wofern das Licht der Vernunft nicht wirkungslos schlummern oder in seiner Entfaltung erstickt werden soll: dann wird bei den übernatürlichen Wahrheiten die natürliche Empfänglichkeit der Vernunft

für sich allein zu einer lebendigen und wirksamen Auffassung noch viel weniger hinreichen; es wird hier noch ein übernatürliches, den Objecten gleichgeartetes Licht nothwendig sein, welches die Vernunft zu ihnen erhebt, sowie auch ein in der Seele aus dem Glauben zu entwickelndes Leben, durch welches die Objecte in ihr selbst Wurzel fassen.

In diesem Sinne sagt der Apostel: „Der natürliche Mensch erfäßt nicht, was des Geistes Gottes ist; denn es ist ihm Thorheit, und er kann es nicht verstehen. . . . Der vergeistigte Mensch aber beurtheilt alles.“¹ Der natürliche Mensch (der physisch-animalische) ist hier der Mensch mit seiner ganzen Natur dem Geiste Gottes gegenüber, der vergeistigte hingegen ist der nicht bloß über das Thierische erhabene, sondern vom Geiste Gottes belebte und durchdrungene Mensch. In irgend welcher Weise muß also der Mensch vom Geiste Gottes ergriffen, erleuchtet und belebt sein, wenn er die „*doctrina Spiritus*“² über die Tiefen Gottes und die aus diesen Tiefen geschöpften Gaben³ lebendig auffassen soll. Ohne die Einstrahlung des Heiligen Geistes bleiben die übernatürlichen Objecte uns immer fremd und stehen in keinem lebendigen Rapport zu uns; diese Einstrahlung hingegen läßt uns dieselben in einem ihnen homogenen Lichte erscheinen, bringt sie uns nahe, und wenn sie auch nicht bewirkt, daß wir dieselben wirklich schauen, so stellt sie uns dieselben doch so anschaulich und deutlich vor, daß wir sie beinahe zu schauen glauben.

2. Unter dieser Einstrahlung des Heiligen Geistes verstehen wir, wie schon angedeutet, erstens die naturgemäß mit der Glaubensgnade verbundene oder auch in ihr enthaltene mehr oder minder große unmittelbare Erleuchtung unserer Vernunft über den zu glaubenden Inhalt; zweitens die durch den Glauben selbst vermittelte Einstrahlung der Liebe und des Lebens des Heiligen Geistes, in welcher der Glaube selbst zum lebendigen, formirten Glauben wird, und die Objecte desselben durch eine reale Offenbarung ihrer selbst der Seele nahe treten.

In ersterer Beziehung öffnet der Heilige Geist zunächst „das Ohr des Herzens“, um es zur willigen festen Hingabe an das Offenbarungswort zu bewegen, und „erleuchtet“ zugleich „die Augen des Herzens“, damit wir die Gegenstände der Offenbarung, als welche der Apostel namentlich

¹ 1 Kor. 2, 14. 15.² Ebb. 3. 13.³ Ebb. 3. 10—18.

unsere übernatürliche Berufung, die Reichthümer und Herrlichkeit der göttlichen Erbschaft und überhaupt die übergroße Entfaltung der göttlichen Kraft über uns bezeichnet, wissen, d. h. richtig und lebendig auffassen¹. Diese Erleuchtung ist es hauptsächlich, durch welche die früher besprochene, zur Auffassung der übernatürlichen Wahrheiten nothwendige Verklärung der natürlichen Begriffe bewerkstelligt wird. Diese Verklärung und Umformung kann zwar streng genommen schon mit der bloßen Vernunft nach Maßgabe der äußern Offenbarung vorgenommen werden; aber wenn kein entsprechendes inneres Licht hinzukommt, so verlieren die Begriffe in ihrer Umformung durch die Analogie ihr Leben und ihre Klarheit; sie werden den übernatürlichen Objecten nicht homogen und fassen dieselben in Formen, die für sie immer unnatürlich bleiben.

Die besagte Erleuchtung kann dem Glauben vorausgehen und dient dann zur Stärken und freudigern Annahme desselben; oder sie kann auch bei dem bereits Gläubigen später sich mehr und mehr geltend machen, sei es im Verhältnisse zur treuen Mitwirkung des Menschen oder nach der freien Gnadewahl Gottes. Wie aber die Spendung göttlicher Gnaden überhaupt vorzüglich durch das demüthige Bewußtsein seines Unvermögens von seiten des Menschen bedingt wird, so ist es namentlich bei dieser Gnade der Fall. Je mehr der Mensch auf die Kraft seiner Vernunft vertraut und sich vermißt, mit ihrem Lichte allein den Ocean der göttlichen Mysterien zu durchforschen, desto spärlicher wird das übernatürliche Licht ihm leuchten und desto dunkler und verworrener wird darum auch seine Auffassung sein. Auch in dieser Beziehung gilt das Wort des göttlichen Heilandes: „Wenn ihr nicht werdet wie diese Kinder, werdet ihr in das Himmelreich nicht eingehen.“ Wie wir überhaupt in uns selber klein werden müssen, wenn wir aus dem Schoße Gottes neugeboren werden sollen, so müssen wir auch als kleine, unmündige Kinder in die Schule Gottes eintreten, in welcher wir an seiner Hand und durch sein Licht in die Tiefe der Mysterien eingeführt werden sollen. Ja, wer auf diese Weise nicht klein werden will, der wird nicht einmal das erreichen, was er mit seinen natürlichen Kräften an sich wirklich zu erreichen vermag; auf seinem Unternehmen ruht der Fluch Gottes, unter dessen Drucke es mißlingen muß. Wo aber der kindliche Sinn ungetrübt vorherrscht, da ist zu einer klaren, lebendigen Auffassung der erhabensten Wahrheiten weder eine große Ausbildung der Vernunft, noch ein gewandter irdischer Lehrmeister noth-

¹ Vgl. Eph. 1, 17 ff.

wendig; denn die Salbung des Heiligen Geiſtes belehrt uns über alles¹; gerade in denjenigen, die in Bezug auf ihre intellectuelle Kraft wirklich klein ſind, offenbart die Gnade oft am liebſten ihre erleuchtende Kraft, ſo daß ſie die Myſterien Gottes leichter und klarer auffaſſen als die gelehrteſten Philoſophen, daß das Uebernatürliche ihnen ebenſo faßlich iſt wie das Natürliche, ja daß ihre Erkenntniß und Klarheit auf dem Gebiet der Myſterien zuweilen größer zu ſein ſcheint als ihre Auffaſſungskraft in weltlichen und natürlchen Dingen. Oder woher kommt es, daß Kinder, denen man kaum die gewöhnlichſten Begriffe von irdiſchen Dingen beibringen kann, die erhabenſten religiöſen Wahrheiten, die man ihnen vorträgt, ſo lebhaft erfaſſen und gleichſam einſaugen, wenn nicht von der Gnade des Heiligen Geiſtes, der durch ſein Licht in ihren Herzen einen heiligen Hunger nach denſelben erweckt und ſie in ſtand ſetzt, dieſelben ſo leicht in ſich aufzunehmen, wie das Auge die Bilder der ſinnlichen Gegenſtände aufnimmt? Freilich bewirkt dieſes übernatürliche Licht an ſich keine begrifflich formulirte und organiſch gegliederte Auffaſſung der Myſterien, wie die eigentliche Wiſſenſchaft ſie verlangt; dieſe muß erſt durch Studium und eine methodiſche Entwicklung der Vernunft ſelbſt gewonnen werden. Aber eben dieſes Studium erhält durch jenes Licht ſeine höhere Kraft und Weiße, ſeinen Segen und ſein Leben.

Wir könnten noch hinzufügen, daß das Auge des Herzens, wie vom Stolze, ſo auch von jedem andern Schmutze rein ſein müſſe, um dazu befähigt zu werden, die Myſterien Gottes lebendig aufzufaſſen. Selbſtſüchtige und namentlich ſinnliche Begierden, welche das Herz beherrſchen, machen es nicht nur der erleuchtenden Gnade Gottes unwürdig, ſondern ſie paralyſiren und erſticken auch das die Vernunft erleuchtende Licht. Schon auf natürlchem Gebiete verdunkeln ſie die Vernunft ſelbſt in Bezug auf die evidenten Wahrheiten, wo dieſelben über den Kreis, in welchem die Begierde ſich bewegt, hinausgehen, oder gar derſelben feindlich entgegentreten. Um wie viel mehr wird dann das übernatürliche Licht, um wirksam zu ſein, ein beſchnittenes Herz und ein reines, geweihtes Auge vorausſetzen! Wie nur diejenigen, die reinen Herzens ſind, Gott anſchauen können, ſo können auch nur ſie allein hienieden die Myſterien in einer dem Schauen verwandten Klarheit und Lebendigkeit auffaſſen, weil nur ſie dem Gnadenlichte des Heiligen Geiſtes einen reinen, ungetrübten Spiegel darbieten.

¹ 1 Joh. 2, 27.

Die Demuth und die Reinheit des Herzens, wie sie hier in Betracht kommen, sind offenbar von der Gnade nicht unabhängig; sie sind vielmehr ebenfalls eine Wirkung des Heiligen Geistes und des bereits thätigen Glaubens und haben insofern Analogie mit der zweiten oben angegebenen Art des Einflusses, wodurch der Heilige Geist uns die Wahrheiten des Glaubens lebendig vorführt; aber an und für sich erheben diese beiden Tugenden uns nicht positiv über die Natur hinaus, um uns jenen Wahrheiten näher zu bringen, als wir ihnen von Natur stehen; sie entfernen an sich nur die Hindernisse der Annäherung und machen uns für die doppelte Einstrahlung des Lichtes und der Lebenswärme des Heiligen Geistes empfänglich.

3. Die zweite Art der Einstrahlung des Heiligen Geistes läuft nämlich darauf hinaus, daß er durch seine Wärme und Lebenskraft uns in eine reale, lebendige Communication mit den Glaubenswahrheiten setzt, sie in uns und uns in sie gleichsam hineinleben läßt, sie gewissermaßen in lebendiger Wirklichkeit in unserem Innern uns vorführt und dadurch bewirkt, daß wir sowohl ihren Inhalt leichter auffassen als ihre Wirklichkeit durch innere geistige Erfahrung in etwa bestätigen können.

Es geschieht dies in mannigfacher Weise.

Erstens, wenn der Glaube durch die vom Heiligen Geiste eingegossene Liebe lebendig wird, so versetzt uns diese Liebe in eine innige Vereinigung mit den Objecten des Glaubens, in welchen allein sich die unendliche Liebenswürdigkeit Gottes kundgibt; und die Anziehung, welche der Gegenstand des Glaubens alsdann auf das Herz ausübt, sowie die Wonne und Freude, die jeder Strahl seiner Schönheit demselben gewährt, sind für die Vernunft ein Beweis wie für die Herrlichkeit, so auch für die Wirklichkeit des Gegenstandes.

Zweitens versetzt die vom Heiligen Geiste eingegossene Liebe die Seele selbst in einen Zustand, durch welchen sie sowohl im allgemeinen den geliebten Gegenständen als auch insbesondere der göttlichen Güte und Liebe assimilirt wird, welche die Wurzel aller Mysterien ist. Alle Mysterien sind nämlich nur Offenbarungen der einen Wahrheit, daß Gott ein bonum summe communicativum ist. Wer diese Wahrheit lebendig aufgefaßt hat, dem werden gerade die erhabensten Mysterien verständlich erscheinen. Nur derjenige wird aber diese Wahrheit lebendig auffassen, welcher in sich selbst die Kraft und das Wesen der göttlichen Liebe verspürt, die durch den Heiligen Geist in uns ausgegossen wird. Er wird

verſtehen, wie die unendliche göttliche Güte den Vater zur Mittheilung ſeiner ganzen Natur an den Sohn und den Heiligen Geiſt, ſodann zur Sendung ſeines Sohnes nach außen und zur Hingabe deſſelben in den ſchmerzhaftesten Tod drängen konnte.

Drittens endlich muß das geſamte höhere Leben, welches ſich auf Grund der Einhauchung des Heiligen Geiſtes aus dem Glauben entwickelt, und in welchem wir den Glaubenswahrheiten entſprechend unſer Thun zu geſtalten ſuchen, als eine reale Offenbarung eben jener Wahrheiten und dadurch als eine thatſächliche Bewährung ihrer Wirklichkeit betrachtet werden. Die moraliſche Kraft, die wir erfahrungsmäßig aus dem Glauben an jene Wahrheiten ſchöpfen, ſodann die geiſtige Ruhe und Süßigkeit, welche uns das ihnen entſprechende Leben gewährt, dieſe ſind es vor allem, wodurch wir einerſeits die wunderbare Congruenz der Glaubenswahrheiten mit den edlern Bedürfniffen und Wünſchen unſerer Natur erfahren, und wodurch andererseits die Wahrheit des Chriſtenthums uns fühlbar gemacht und ſeine Mytherien aus ihrer transcendenten Ferne für uns in die nächſte und innerſte Gegenwart herabgerückt werden.

In dieſer dreifachen Weiſe alſo bringt der in Liebe thätige Glaube uns in eine lebendige Verbindung mit den übernatürlichen Wahrheiten und vermittelt uns eine ſo deutliche Auffaſſung derſelben, daß wir ſie ſaſt zu ſchauen glauben.

4. So groß aber auch dieſe Anſchaulichkeit ſein mag, wird ſie doch niemals den Glauben ſelbſt aufheben oder überflüſſig machen, da ſie ja auf allen Punkten denſelben als die Wurzel ihres ganzen Beſtandes vorauſetzt. Ohne den Anker des Glaubens könnte unſer Herz uns immer irre führen; wenn wir bloß auf ſeine Empfindungen ſehen wollten, ſo würde unſere ganze Gewißheit von den übernatürlichen Wahrheiten ſich in Subjectivismus verflüchtigen. Nur in Verbindung mit dem Glauben und mit den objectiven Kennzeichen der äußern Offenbarung, als Bewährung und Bekräftigung, nicht als Erſatz der Offenbarung und des Glaubens, darf die Stimme des Herzens beachtet werden.

Daſſelbe gilt von dem innern Lichte, welches mit der Glaubensgnade verbunden iſt. Obgleich es uns nämlich dazu verhilft, die Glaubenswahrheiten deutlich vorzuſtellen, ſo läßt es uns dieſelben doch nicht wirklich ſchauen, und überdies können wir auch psychologiſch nicht mit Sicherheit conſtatiren, ob das Licht, durch welches wir etwas zu ſchauen glauben, wofern es nicht der Vernunft als ſolcher angehört, wirklich ein wahres Licht ſei. Wenn wir, abgeſehen von der objectiven äußern Offenbarung,

mit welcher jenes Licht correspondirt, uns auf dasselbe allein stützen wollen, sind wir ebensowenig sicher vor einer visionären wie vor einer sentimentalen Schwärmerei.

Aufgehoben wird der Glaube nur durch das Licht der Glorie, in welchem allein wir des Anschlusses an das Wort Gottes nicht mehr bedürfen, weil Gott dasselbe Licht, in welchem er schaut und aus dessen Fülle er spricht, auch in uns ausgießt.

Da jedoch das Gnadenlicht und das Gnadenleben eine Anticipation des Lichtes der Glorie und des Lebens im Schoße Gottes sind: so kann man wohl sagen, daß durch dasselbe nicht nur die natürliche Vernunft, sondern auch der übernatürliche Glaube zu einer vollkommenen, lebendigen Erkenntniß ausgestaltet und somit in den an sich dunkeln Glauben eine Anticipation der zukünftigen Anschauung hineingelegt werde. Aber das Princip dieser Lebendigkeit zieht der Glaube nicht aus der Vernunft, sondern aus derselben göttlichen Quelle, aus welcher er selbst stammt. Er bringt es mit sich aus dem Schoße der Gottheit herab, um die Vernunft, wie er sie formell durch sich selbst mit der Gewißheit übernatürlicher Wahrheiten befruchtet, so auch mit übernatürlicher Erleuchtung zu tränken. Er bringt jenes Princip mit sich herab, weil es in nichts anderem besteht als in zweien von den sieben Gaben des Heiligen Geistes, welche alle in höherem oder geringerem Grade wenigstens den in der Gnade lebendigen Glauben in den Gerechtfertigten begleiten. Es besteht nämlich hauptsächlich in den beiden Gaben des Verstandes (*intellectus*) und der Weisheit (*sapientia*): in der Gabe des Verstandes, insofern er unser Auge auf übernatürliche Weise schärft, um in die geglaubten Wahrheiten einzubringen und sie klar und deutlich aufzufassen; in der Gabe der Weisheit, insofern sie auf Grund der in der Liebe liegenden affectuellen Verwandtschaft mit den Objecten des Glaubens uns einen gewissen geistigen Tact und Geschmaç verleiht, wodurch unser Urtheil über dieselben leicht und natürlich gemacht wird¹.

Dieser übernatürliche Scharfsinn und dieser übernatürliche Geschmaç, welche unter den Gaben des Heiligen Geistes an erster Stelle stehen, die

¹ Ueber das Verhältniß dieser dona zum Glauben sagt der hl. Thomas (2, 2, q. 4, a. 8 ad 3). *Ad tertium dicendum, quod perfectio intellectus et scientiae excedit cognitionem fidei, quantum ad maiorem manifestationem, non tamen quantum ad certiores inhaesionem; quia tota certitudo intellectus et scientiae, secundum quod sunt dona, procedit a cognitione fidei, sicut certitudo conclusionum procedit ex certitudine principiorum.*

sind es, welche schon den ungelehrten, aber gottliebenden Seelen jene instinctive Klarheit und Sicherheit in den erhabensten Fragen der Theologie einflößen, die der Gelehrte oft nur bewundernd anstaunen kann. Sie sind es aber auch, die den Gelehrten selbst am sichersten bei dem Gebrauche seiner Vernunft auf übernatürlichem Gebiete leiten und zugleich seine Worte mit jener himmlischen Salbung erfüllen, welche durch ihren Wohlgeruch in den heiligen Lehrern der Kirche Auge und Herz ihrer Schüler und Leser so lieblich erquickt.

§ 109. Allgemeines Verhältniß von Vernunft und Glaube in Bezug auf die Herstellung der philosophischen und theologischen Erkenntniß.

1. Nach dem Gesagten läßt sich nunmehr das allgemeine Verhältniß der bei der theologischen Erkenntniß zusammenwirkenden Factoren, der Vernunft und des Glaubens, bestimmen. Wir berühren damit den Gegenstand der lebhaften Controversen, welche sich in der neuesten Zeit an dem wieder aufgefrischten Satze „*philosophiam esse ancillam theologiae*“ entzündet haben.

Die bildliche Form dieses Satzes hat allein schon viele Mißverständnisse hervorgerufen, welche nur durch eine genaue Bestimmung des Sinnes vermieden werden können. Wir glauben, daß dieses Bild zwar nach vielen Seiten hin das wahre Verhältniß zwischen Philosophie und Theologie veranschaulicht, daß es aber durch ein anderes Bild vervollständigt werden muß, welches sowohl jenes Verhältniß tiefer und allseitiger darstellt, als auch das Schrofne und Mißliebige an dem erstern Bilde entfernt.

Zur Sache selbst ist vor allem zu bemerken, daß Philosophie und Theologie hier nicht verglichen werden in Bezug auf die Art und den ganzen Umfang ihrer beiderseitigen Objecte, auch nicht subjectiv als die Summe der durch die Entwicklung der beiderseitigen Erkenntnißprincipien gewonnenen richtigen Erkenntnisse; es handelt sich vielmehr hier um das gegenseitige Verhältniß der Erkenntnißprincipien selbst, also der natürlichen Vernunft und des übernatürlichen Glaubens, sowie ihrer beiderseitigen Thätigkeiten, wodurch die Theologie und Philosophie als subjectiv fertige Wissenschaften zu stande kommen. Dieses vorausgesetzt, ist es leicht zu bestimmen, inwiefern die Philosophie die Magd der Theologie, oder vielmehr die Vernunft die Magd des Glaubens sei.

2. Erstens ist die natürliche Vernunft an Würde und Kraft ein tieferstehendes Princip als der Glaube; sie steht dem letztern um ein bedeutendes nach, sowohl in der Tragweite als in der Unfehlbarkeit ihres Wirkens. Denn der Glaube erstreckt sich so weit wie die Mittheilung des göttlichen Wissens und nimmt die Unfehlbarkeit desselben in sich auf; kurz, er repräsentirt die göttliche Vernunft gegenüber der menschlichen. Dieser Gegensatz zwischen Vernunft und Glaube enthält allerdings formell noch nicht in sich die Idee der positiven Unterordnung der erstern unter den letztern; allein diese Idee wird doch durch denselben bedingt und geht aus ihm hervor, sobald Vernunft und Glaube in wirkliche Beziehung zu einander gesetzt werden.

Dies geschieht, wenn der Mensch zum Glauben berufen wird bezw. denselben wirklich in sich aufnimmt. In diesem Falle hat nämlich die Vernunft für den Glauben als für ein höheres Princip und in Abhängigkeit vom Glauben als von einem höhern Princip zu wirken und insoweit ihm zu dienen oder seine Magd zu sein.

Die Vernunft hat zunächst für den Glauben zu wirken und zwar in doppelter Weise, sowohl um dem Glauben einen Platz in der Seele zu bereiten als auch, nachdem der Glaube von seinem Platze Besitz genommen, um das Verständniß und die Entwicklung seines Inhaltes herbeizuführen; sie dient also der theologischen Erkenntniß als einer höhern, indem sie dieselbe sowohl in ihrem Princip als in ihrer Entwicklung vermitteln hilft. In ersterer Beziehung ist sie *praeambula*, in der zweiten *pedisequa* des Glaubens.

Als *praeambula* geht sie dem Glauben voraus, indem sie die natürliche Ordnung der Dinge erforscht, über welcher die durch den Glauben zu erkennende übernatürliche Ordnung aufgebaut ist, und aus welcher die Vorstellungen gewonnen werden müssen, die, durch Analogie verklärt, zur Auffassung der letztern Ordnung verwandt werden sollen. Sie geht ferner voraus, um die Seele von der Wirklichkeit und Glaubwürdigkeit der übernatürlichen Offenbarung, und damit von der Statthaftigkeit und Pflichtenmäßigkeit des Glaubens an dieselbe zu überzeugen. Kraft der Berufung des Menschen zum Glauben hat die Vernunft in der Erforschung der natürlichen Dinge nicht mehr bloß für sich zu wirken, um für sich selbst das Gebiet der natürlichen Wahrheiten zu beherrschen, sondern zugleich in der Absicht, dem Glauben einen Thron zu bauen und ihre natürliche Erkenntniß als einen Spiegel für die durch den Glauben zu gewinnende

höhere Erkenntniß verwertzen zu können. Kraft derselben Berufung ist sie ferner darauf angewiesen, die Thatfachen, durch welche die Offenbarung ihr entgegentritt, nicht zu ignoriren, sondern sie gründlich zu erwägen und dadurch dem Glauben die Thüre der Seele zu öffnen. Einführen freilich kann sie ihn nicht; eingeführt und auf seinen Thron gesetzt wird er durch den von der Gnade gehobenen freien Willen.

Von nun an ist die Vernunft berufen, als *pedisequa* für den Glauben zu wirken, damit er den ganzen Reichthum seines Inhaltes entfalten könne. Sie muß also ihre natürlichen Begriffe dem Glauben zu Gebote stellen und nach Maßgabe der Offenbarung durch Bestimmung ihrer analogen Anwendbarkeit die Gegenstände des Glaubens zu verdeutlichen suchen. Ebenso muß sie ihre natürliche Combinations- und Discursivkraft darauf verwenden, den Zusammenhang der Glaubenswahrheiten und die Begründung der einen durch die andere zu entdecken und jede einzelne nach allen Seiten hin im ganzen Reichthume ihrer Consequenzen zu entwickeln.

So soll die Vernunft dem Glauben dienen, indem sie für ihn wirkt. Selbstverständlich verliert sie mit dieser Bestimmung für einen Höhern nicht das Recht, auch noch für sich selbst zu wirken; sie verliert es um so weniger, als sie nur durch eine reiche Entwicklung ihrer selbst dem Glauben vollkommen dienen kann. Noch viel weniger verliert sie das physische Vermögen, ihre eigene natürliche Thätigkeit nach wie vor auszuüben und namentlich ihr eigenes Gebiet zu beherrschen; vielmehr erhält sie durch ihre höhere Bestimmung das neue Vermögen, in Verbindung mit dem Glauben über ihr natürliches Gebiet hinaus zu wirken.

3. Indem die Vernunft in solcher Weise für den Glauben wirkt, wird sie aber auch in ihrer Thätigkeit von demselben abhängig, wie jede Ursache von dem Ziele abhängt, worauf ihre Thätigkeit gerichtet werden soll; sie wird also bei der Ausübung ihrer Thätigkeit von dem Glauben beeinflusst und beherrscht. Daher darf denn die Vernunft selbst auf ihrem eigenen Gebiete kein Urtheil mehr fällen, welches dem Glauben widersprechen und bei der psychologischen Unmöglichkeit zweier gleichzeitiger widersprechender Urtheile denselben aufheben würde. Sie muß ferner, wo sie auf dem specifischen Gebiete des Glaubens thätig ist, für ihre ganze Wirksamkeit den Glauben zur Basis und zum Maßstabe nehmen, weil sie nur so wirklich zu seiner Ausbildung thätig sein kann. Denn ohne sich auf den Glauben zu stützen, würde sie keine sichern Folgerungen ableiten, ohne sich an den Maßstab der geoffenbarten Vorlage anzuschmiegen,

würde ſie die analoge Anwendbarkeit ihrer Begriffe nicht beſtimmen und ſomit keine richtigen Vorſtellungen von den übernatürlichen Dingen erzeugen können.

Es iſt aber klar, daß dieſe Abhängigkeit der Vernunft vom Glauben ihre natürliche Selbſtändigkeit nicht aufhebt, wohl aber ſie auf einen höhern Standpunkt erhebt, auf dem ſie ſich allerdings nur an der Hand des Glaubens zu halten vermag. Was ſodann die Schranken anbetrifft, die der Glaube durch ſeinen Inhalt der Vernunft auch für ihr eigenes Forſchen zieht, ſo wird die von der Wahrheit des Glaubens überzeugte und auf Erforſchung der Wahrheit gerichtete Vernunft ſolche Schranken nicht als Hemmniffe, ſondern als willkommene Wegweiſer betrachten. Sie wird ja dadurch nur an dem Mißbrauche ihrer Herrſchaft gehindert, indem es ihr fortan verſagt iſt, auch Irrthümer gegen den Glauben aufzuſtellen und ſolglich die Lüge für Wahrheit anzunehmen. Die Freiheit, in ihrem eigenen Lichte die ungetrübte Wahrheit zu erkennen, wird der Vernunft durch die Mitherrſchaft des Glaubens über ihr Gebiet erſt recht geſichert, und zwar um ſo mehr, je mehr die Vernunft ſich nicht nur hütet, gegen die unfehlbare Autorität des Glaubens ein Urtheil zu fällen, ſondern ſich auch bemüht, das vom Glauben Gegebene zum Zielpunkte ihrer Unterſuchungen zu machen und ſo um ſo leichter auch aus ſich ſelbſt die Wahrheit zu fördern.

Nirgendwo bewährt ſich mehr als hier die tiefe Wahrheit des inhaltſchweren Wortes: *servire Deo regnare est*. Denn die Herrſchaft des Glaubens iſt im Grunde keine andere als die Herrſchaft der göttlichen Vernunft, die in ihm von unſerer Seele Beſitz nimmt: ſie ſichert der menſchlichen Vernunft ihre angeborne Herrſchaft über die natürliche Wahrheit und gibt ihr Zutritt zu einer, wenn auch nur vaſallenmäßigen Herrſchaft über die höhere Wahrheit. Hier gilt das Wort des Heilandes: „Wenn ihr in meiner Rede bleibt, werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“ Die göttliche Wahrheit, die wir im Glauben erfaffen, kann und ſoll die Vernunft frei erhalten von der Herrſchaft jedes Irrthums und ſie dazu anleiten, in ihren Unterſuchungen, ohne ſich durch Irrlichter fangen zu laſſen, unverwandt der Wahrheit zuzuſteuern. Dann iſt die Vernunft am freieſten, wenn ſie, über ihre natürlichen Schranken hinausgehoben, nicht nur den Irrthum beſiegt, ſondern dem Adler gleich auf den Flügeln des Glaubens zu den Höhen der verborgenſten Wahrheit emporſtreben kann.

Mag man alſo das Dienſtverhältniß der Vernunft betrachten, inſofern ihre Thätigkeit für den Glauben wirken ſoll, oder inſofern ſie in derſelben

von ihm abhängig ist: in beiden Beziehungen ist das Verhältniß nicht das einer sklavischen Unterwerfung, worin die Vernunft für sich keine Rechte mehr behielte, sondern das Verhältniß eines durch den speciellen Dienst seines Fürsten privilegierten und geadelten Unterthanen. Es ist um so weniger ein sklavisches, weil dasselbe nur insofern effectiv eintreten und fortbestehen kann, als die Vernunft ihrerseits dasselbe selbständig anerkennt und der freie Wille des Menschen es eingeht¹.

4. Aus diesem Grunde wird das Verhältniß zwischen Vernunft und Glaube aber auch richtiger und edler mit dem Verhältniß zwischen Braut und Bräutigam verglichen. Die Ergänzung und Erhöhung der Vernunft durch ihre Verbindung mit dem Glauben, welche in dem Verhältnisse der Magd zum Herrn nicht ausgedrückt ist, ist darin ebenso ausdrücklicher betont wie die Unterordnung und Dienstbarkeit der Vernunft gegen den Glauben, indem ja auch das Weib den Mann als ihr Haupt anerkennen muß, namentlich dann, wenn dasselbe, von Haus aus geringern Standes, durch gnädige Herablassung zur Verbindung mit demselben berufen wurde. Diese Art der Auffassung entspricht ferner dem allgemeinen Verhältniß

¹ Aus dem Gesagten könnte vielleicht jemand schließen, daß nicht nur die Vernunft die Magd des Glaubens, sondern auch der Glaube Diener der Vernunft sei, weil auch er nur in einer gewissen Abhängigkeit von derselben bestehen und wirken kann, und zugleich jedenfalls auch dazu da ist, um derselben Nutzen zu bringen. Allein diese Anschauung ist schon durch unsere oben gegebene Definition des Dienstverhältnisses ausgeschlossen. Nicht jede Art von Abhängigkeit begründet ein Verhältniß der Subordination. Auch das Höhere kann vom Niedrigern abhängig sein und der Dienste desselben bedürfen; ja das Niedrige ist oft seiner Natur nach eine Vorbedingung des Höhern. So ist selbst ein König von seinen Unterthanen abhängig, weil er durch sich allein sein Land nicht behaupten und regieren könnte; ebenso die Hausfrau von ihrer Magd, weil sie ohne dieselbe die Wirtschaft des Hauses nicht wahrzunehmen vermöchte. So ist auch die theologische Erkenntniß, insofern sie uns in diesem Leben möglich ist, von der Vernunftthätigkeit und der philosophischen Erkenntniß abhängig, weil ohne dieselbe weder der Glaube selbst eingeleitet, noch die Entwicklung der auf dem Glauben ruhenden Erkenntniß vermittelt werden könnte. Aber daraus wird nie folgen, und es ist auch keinem Vernünftigen eingefallen zu folgern, daß darum die Theologie die Magd der Philosophie sei; denn sie bleibt eben immer etwas Höheres als diese, und das, was sie von seiten derselben bedarf, nimmt sie als etwas ihr iure proprio Gehöriges in Anspruch. Noch weniger wird das Höhere dem Niedrigern untergeordnet, wenn es für dasselbe arbeitet und demselben Dienste leistet. Alles Höhere kann dem Niedrigern Nutzen bringen, da es mehr Reichthum und Kraft besitzt als dieses. Gott selbst, der Allhöchste, dient seinen Creaturen, insofern er ihnen Nutzen bringt, ohne sich darum ihnen unterzuordnen. Wenn also auch der Glaube der Philosophie Nutzen bringt und insofern ihr dient, so ist er doch nicht im entferntesten der Knecht derselben.

zwischen Natur und Gnade (resp. Gott als Gnadenspende), wie wir es schon mehrere Male vorgeführt haben, und ist nur eine specielle Anwendung desselben auf die Beziehungen zwischen dem Lichte der Natur, der Vernunft, und dem Lichte der Gnade, welches durch den Glauben wirkt. Endlich gibt sie erst eine genauere Vorstellung von dem innigen Zusammenwirken der Vernunft und des Glaubens bei der Erzeugung ihres gemeinschaftlichen Productes, der theologischen Erkenntniß, was bei dem andern Bilde nicht der Fall ist.

Obgleich von ungleicher Würde, sind die beiden Lichter doch insofern gleichartig, als sie beide aus dem Schoße der göttlichen Weisheit geflossen sind; sie können also auch wieder in der innigsten Weise miteinander verbunden werden; sie sollen aber verbunden werden, um sich gegenseitig zu ergänzen, und zwar hauptsächlich in der Erzeugung der theologischen Erkenntniß von den Mysterien Gottes, für welche die Vernunft von Natur empfänglich ist, und in der sich ihre innerste Sehnsucht erfüllt. Die Vernunft kann aber diese Erkenntniß nicht hervorbringen ohne den befruchtenden Reim des Glaubens, und andererseits kann der Glaube ebensowenig ohne die Vernunft seinen Inhalt entfalten; deshalb muß er denselben im Schoße der Vernunft niederlegen und in demselben hegen und ausbilden lassen. In der Erzeugung der theologischen Erkenntniß erscheinen also Vernunft und Glaube in der innigsten Weise miteinander verschmolzen, indem beide ineinander und durcheinander wirken; in ihr erscheint somit die Vernunft in Wahrheit als die Braut des Glaubens. Aus ihrer natürlichen Niedrigkeit ist sie zu einer geheimnißvollen Einheit mit dem göttlichen Lichte des Glaubens erhoben, und da diese Einheit nur dadurch hergestellt wird, daß die Vernunft durch sich selbst die Würde und die Rechte des Glaubens anerkennt und damit ihm freiwillig den Eingang in ihren Schoß öffnet, so ist nicht nur das Wesen der Verbindung, sondern auch die Form, in welcher sie hergestellt wird, als eine Vermählung aufzufassen.

Es ist klar, daß die Vernunft durch die Eingehung dieses Bundes mit dem Glauben als ihrem Bräutigam auch an denselben gebunden wird und ihm unterthänig sein muß; dieses Gebundensein und diese Unterthänigkeit der Braut gegen den Bräutigam sind die wesentliche Folge der Verbindung und das natürliche Correlat der Herablassung des Bräutigams zur Braut und ihrer Erhebung zur Einheit mit ihm. Unterthänig muß die Vernunft dem Glauben sein zunächst in ihrer gemeinschaftlichen Wirksamkeit auf dem theologischen Gebiete, indem sie ihre ganze Thätigkeit seinem Dienste weihet und von ihm das Princip und das Gesetz ihres Wirkens

empfängt. Aber auch in ihrem eigenen Thun und Lassen darf sie nicht mehr so verfahren, als wenn sie isolirt dastände; sie darf kein Urtheil fällen, das dem Gesetze ihres Bräutigams widerspricht, und muß als treue Braut auch in ihren eigenen Angelegenheiten sich bestreben, den durch seine höhere Weisheit gewiesenen Weg zu verfolgen. Sie darf aber diese Einschränkung ihrer abstracten Freiheit nicht als ein Unglück ansehen, weil der Genuß der wahren Freiheit dadurch nicht behindert, sondern gesichert und gefördert wird.

5. Wie die Vermählung der Natur mit der Gnade überhaupt, so hat insbesondere die der Vernunft mit dem Glauben auf theologischem Gebiete ihr schönstes Ideal in der Vermählung des edelsten, rein menschlichen Wesens, der Jungfrau der Jungfrauen, mit dem Heiligen Geiste, wodurch dieselbe die Mutter der verkörperten persönlichen Weisheit wurde.

Wer sich also an dem Satz *philosophiam esse ancillam theologiae* stößt, der denke nur an die Magd des Herrn und an den Werth ihrer Demuth, der denke an diejenige, welche als der Gipfel menschlicher Höhe in ihrer Stellung zum Göttlichen durch ihre demüthige Untermüthigkeit sowohl wie durch ihre erhabene Verbindung das vollkommene Verhältniß alles Menschlichen zum Göttlichen präformirt.

Ja man kann sogar den Gottmenschen selbst in seiner Zusammensetzung aus zwei Principien der Thätigkeit, aus der göttlichen und der menschlichen Natur, als Typus des Verhältnisses von Vernunft und Glauben als zweier Erkenntnißprincipien ins Auge fassen.

Das eine Hauptmoment der Vermählung, die freie Verbindung des einen Factors mit dem andern, dürfen wir freilich hier nicht finden wollen, da die menschliche Natur Christi niemals außer dem Logos selbständig existirt hat. Auf den ersten Blick erscheint überdies bei Christus die Selbstständigkeit der menschlichen Natur in der Person des Logos aufgegangen, und sie ist es in der That, insofern damit die hypostatistische Selbstständigkeit gemeint ist. Allein auch die Vernunft und der Glaube haben keine hypostatistische Selbstständigkeit, sondern gehören in unserer Voraussetzung einem und demselben Subjecte an. Ihr Unterschied und ihr Verhältniß kann also gerade durch diesen Vergleich nach einer Seite anschaulich gemacht werden, welche in den übrigen Analogien gar nicht beleuchtet wurde.

Die beiden Naturen in Christus bestehen trotz der hypostatischen Union unvermischt nebeneinander als die höhere und die niedere, indem beide zu-

sammen den ganzen Christus ausmachen, und so bleiben auch Vernunft und Glaube im gläubigen Menschen unvermischt nebeneinander bestehen als die Principien der beiden höchsten Wissenschaften, der Philosophie und Theologie, welche zusammengenommen das Subject zum Besitzer der höchsten Erkenntnißgebiete machen.

Die menschliche Natur in Christus behält wegen ihrer Integrität ihre eigenthümliche Kraft und Wirkksamkeit, ihre eigene Thätigkeit aus sich selbst und für sich selbst; und so behält sie auch die Vernunft, selbst nachdem sie mit dem Glauben in demselben Subjecte verbunden worden; sie hat also immer noch das Vermögen und das Recht, durch ihre eigenen Principien die in der Tragweite derselben liegenden Wahrheiten zu erkennen, d. h. reine Philosophie zu treiben.

Wie jedoch die menschliche Natur Christi wegen ihrer Verbindung mit dem Logos auch ihre eigene Thätigkeit nicht so ausüben kann und darf, als wenn sie allein wäre, sondern sich der göttlichen Natur und ihrem Willen conformiren muß: so kann und darf auch die Vernunft beim gläubigen Christen nicht rücksichtslos philosophiren, sondern muß sich in ihrer philosophischen Thätigkeit in Uebereinstimmung mit dem Glauben halten.

In denjenigen Thätigkeiten hingegen, welche die menschliche Natur Christi nicht aus ihrer eigenen Kraft vollziehen kann, muß sie sich der göttlichen Natur nicht bloß conformiren, sondern sich von dieser als Instrument der Wirkksamkeit gebrauchen lassen, so daß hier beide Naturen in einander und durcheinander wirken in der *actio theandrica*. Auf ähnliche Weise muß dann auch die Vernunft ihre Thätigkeit in und durch den Glauben entfalten, wenn es sich um die Auswirkung nicht der rein philosophischen, sondern der theologischen Erkenntniß handelt.

So ergänzen sich die verschiedenen natürlichen Bilder und die aus dem innersten Wesen des Christenthums geschöpften Analogien, um uns das Verhältniß der Vernunft zum Glauben als ein solches zu veranschaulichen, welches in der Einheit den strengsten Unterschied wahrte und in der Unterordnung des Niedern unter das Höhere die höchste Erhebung des Erstem bewirkt.

§ 110. Die Theologie als gottmenschliche Weisheit und Abbild der incarnirten persönlichen Weisheit Gottes.

1. Es bleibt uns nur noch übrig, das Verhältniß der Theologie zu den reinen Vernunftwissenschaften ins Auge zu fassen und sie mit denselben

nach ihrem wissenschaftlichen Werthe zu vergleichen. Die Bedingungen, von denen die absolute und relative Vollkommenheit einer Wissenschaft abhängt, sind theils objectiv theils subjectiv.

Objectiv besteht die Vollkommenheit einer Wissenschaft darin, daß ihr Object möglichst universell, einheitlich und erhaben sei; denn ein System ist desto vollkommener, je zahlreichere und erhabenere Dinge dazu gehören, und je inniger die Einheit, je größer die Ordnung ist, welche sie verbindet. Die objectiv Einheit der Wissenschaft besteht also nicht in der Einheit des Erkenntnißprincips, aus welchem sich alle Wahrheiten derselben als Conclusionen deduciren lassen. Diese Einheit gehört zur subjectiven Vollkommenheit der Wissenschaft und ist überdies von der Art, daß sie bei uns Menschen in keiner realen Wissenschaft (wie z. B. in der Physik, Naturgeschichte, Psychologie) und in der Philosophie selbst, wenn dieselbe sich nicht in rein abstracten Formeln bewegen und dadurch sich unfruchtbar machen will, am allerwenigsten vorkommt. Die wesentlichen objectiven Bedingungen finden sich nun aber in dem Gegenstande der Theologie in der vollkommensten Weise; sie umfaßt alle Dinge im Himmel und auf Erden, die natürlichen wie die übernatürlichen, obgleich jene nur mit Rücksicht auf diese; sie umfaßt also auch die erhabensten Dinge; sie betrachtet einerseits die höchste und einfachste Einheit, die göttliche Natur, andererseits alle andern Dinge, insofern sie in eine so innige Einheit mit Gott aufgenommen werden, daß nach dem tiefen Worte des Apostels Gott alles in allem ist. Ihr eigenthümlicher Inhalt ist eben vorzüglich die Einheit der göttlichen Personen untereinander und dann die diesem Ideale nachgebildete Einheit aller Geschöpfe mit Gott und untereinander. Objectiv also, nach der Natur ihres Gegenstandes, ist die Theologie die universalste, einigste und erhabenste Wissenschaft, die es geben kann.

Die subjectiv Vollkommenheit der Wissenschaft besteht in der Vollkommenheit der Erkenntniß, womit wir ihr objectives System auffassen. Diese hängt aber besonders von drei Stücken ab: erstens davon, daß die einzelnen Wahrheiten logisch miteinander verbunden und auf möglichst wenige Principien zurückgeführt werden; zweitens von der Sicherheit resp. Evidenz dieser Principien selbst; drittens davon, daß die Erkenntnißprincipien mit den Realprincipien oder Realgründen des Systems zusammenfallen; denn durch diese drei Bedingungen wird die Erkenntniß möglichst einfach, sicher und gründlich.

Wenn es nun auch, was den ersten Punkt angeht, in keiner Weise gefordert werden kann, daß in einer Wissenschaft alle Erkenntnisse auf ein

einziges Princip zurückgeführt werden: so gehört es doch unbestreitbar zur größern Vollkommenheit, wenn die ganze Menge der Wahrheiten als Conclusionen auf möglichst wenige Prämissen zurückgeführt und so auch eine formelle und subjective Einheit hergestellt werden kann. Dies geschieht nun in der Theologie nicht weniger als in der Philosophie. Man vergleiche die *Summa theologica* des hl. Thomas. Fast bei jeder Abtheilung der übernatürlichen Wahrheiten schickt er eine einzige Glaubenswahrheit voraus, aus welcher er als aus der Prämisse mit mathematischer Consequenz alle den Gegenstand betreffenden Wahrheiten herleitet. So schickt er seiner Trinitätslehre den einzigen aus der Offenbarung entnommenen Satz voraus, daß es in Gott wirkliche processiones gebe, und leitet daraus in einer wohlgeordneten und musterhaft gegliederten Kette die ganze Fülle jener wunderbaren Wahrheiten ab, welche die Offenbarung und die Theologie über diesen Gegenstand erschlossen haben. In der *prima secundae* geht er von der übernatürlichen Bestimmung des Menschen zur *visio beatifica* aus, um alle Lehren über die übernatürliche Bewegung desselben nach Gott hin wissenschaftlich auszuführen, und gründet darauf die ganze Theorie über die verdienstlichen Tugenden, das übernatürliche Gesetz und die Gnade.

Hinsichtlich des zweiten Punktes, die Sicherheit der Principien, scheint die Theologie andern Wissenschaften darin nachzusehen, daß ihre Principien nicht evident erkannt, sondern bloß geglaubt werden. Diesen Umstand haben wir schon früher besprochen. Daß die Principien der Theologie von uns nicht evident erkannt werden, also geglaubt werden müssen, hat seinen Grund in ihrer übernatürlichen Erhabenheit, nicht in Unsicherheit oder Unzuverlässigkeit. Wegen dieser Erhabenheit können sie nur von Gott durch sein natürliches Licht, von uns aber nur durch das Licht der Glorie evident erkannt werden. Aber auch jetzt haben wir von denselben eine größere Gewißheit als von den Principien der Philosophie, obwohl wir diese evident erkennen. Da es nun bei dem Besitze einer Wissenschaft in letzter Instanz auf die Gewißheit der Principien ankommt, so können wir sagen, daß in der Theologie die weit höhere Gewißheit den Mangel der Evidenz hinreichend compensire.

Noch mehr als von der Evidenz der Principien oder dem formellen Zusammenhang der Conclusionen mit denselben, hängt der Werth einer Wissenschaft davon ab, daß man aus den objectiven und zwar den höchsten Gründen die einzelnen Wahrheiten erkenne. Bei der Philosophie ist das nicht der Fall; unsere Vernunft steigt erst von den Wirkungen

zur Ursache auf, um von dieser zu jenen erklärend zurückzulehren. Zwar wollte die sogen. transcendente Philosophie in der Erkenntniß der Ursachen von der der Wirkungen unabhängig sein; sie wollte letztere transcendiren und unmittelbar in die Ursache eindringen, um aus ihr heraus die Wirkungen zu schauen, verlor sich aber dadurch nur in eine von der Wirklichkeit losgelöste Gedankenspielerlei. Was aber der Philosophie unmöglich ist, das ist der Theologie durch die Gnade Gottes möglich; sie ist die wahre transcendente Wissenschaft und besitzt die synthetische Methode in der höchsten für uns möglichen Vollkommenheit. Gott allein erkennt durch sich unmittelbar den höchsten Grund aller Dinge, sein eigenes Wesen, und sieht, wie die Dinge durch seinen freien Willen aus demselben hervorgehen. Durch das Licht der Glorie theilt er den Seligen seine Erkenntniß mit, läßt auch sie unmittelbar sein Wesen und in ihm alle übrigen Gegenstände der Theologie und selbst der Philosophie schauen. Im Glauben erlangen wir nun zwar nicht eine Erkenntniß des Schauens, wohl aber eine Erkenntniß, die sich auf das Schauen Gottes stützt. Durch den Glauben erkennen wir also auch unmittelbar Gott selbst, die höchste Ursache, seine Allmacht und zugleich den göttlichen Rathschluß und Plan, demgemäß er nach außen wirken will; und so überblicken wir das ganze Gebiet der theologischen Wahrheiten von ihrem Centrum aus, wie dies in keiner andern Wissenschaft der Fall ist, und selbst das Gebiet der natürlichen Dinge, insofern diese, wie oben erklärt, von der übernatürlichen Offenbarung mit beleuchtet werden.

Wie wir jedoch die göttliche Wesenheit, Macht und Güte und den Plan Gottes nicht klar durch Anschauung, sondern nur dunkel durch den Glauben erkennen, so ist auch die Erkenntniß des Processes der Mittheilung und Wirksamkeit Gottes kein vollkommenes Begreifen desselben. Nichtsdestoweniger offenbart uns Gott den Zusammenhang der ganzen natürlichen und übernatürlichen Ordnung mit ihrer Ursache, namentlich mit ihren Zweck- und Ideal-Ursachen, und aus diesen höchsten Zwecken und Idealen, die er bei seinem Plane verfolgt, können wir dann, wenn nicht alle Einzelheiten, so doch die Hauptglieder der übernatürlichen Ordnung herleiten. Die Zwecke und Ideale Gottes, sowie überhaupt alles das, was den Plan und die Ausführung seiner Wirksamkeit betrifft, sind aber aus ihm selbst, aus seinem Wesen geschöpft, und aus diesem Wesen, wie es uns durch die Offenbarung vorgehalten wird, verstehen wir wiederum, wie und warum Gott die Pläne seiner Weisheit und Güte so und nicht anders eingerichtet hat. So erschwingen wir

uns im Glauben zu den rationes aeternae, welche wie die Quelle so auch das Motiv und den Maßstab der zeitlichen Dinge enthalten¹.

Aus allem dem ergibt sich, daß die Theologie nicht bloß überhaupt eine Wissenschaft, sondern daß sie die erhabenste und werthvollste von allen, daß sie unter den Wissenschaften (scientiae) diejenige ist, welche als die Weisheit (sapientia) per excellentiam, als göttliche Weisheit über alle menschlichen Wissenschaften unendlich hoch emporragt.

Die Bedingungen ihrer eigenthümlichen Vollkommenheit sind nämlich dieselben, welche als Bedingungen der Weisheit angegeben zu werden pflegen. Sie beschäftigt sich zunächst nicht mit den geschaffenen Dingen, sondern mit den göttlichen, und mit den geschaffenen nur insofern, als sie zu Gott in Beziehung gesetzt werden, von ihm ausgehen und zu seiner Verherrlichung dienen; ja, in Gott selbst faßt sie zunächst die innersten Mysterien ins Auge, und außer Gott verfolgt sie hauptsächlich die Nachbildung der trinitarischen Productionen und die Aufnahme der Creatur in die trinitarische Einheit. Sie beurtheilt und erkennt alles nach den erhabensten und sichersten Grundsätzen, nach seinen tiefsten und verborgensten Gründen und seinen höchsten Zwecken; sie betrachtet das Zeitliche nur nach den rationes aeternae, nach dem ewigen Plane Gottes und nach seiner Bestimmung für die Aufnahme in die göttliche Ewigkeit. Ihrem Inhaber zeigt sie endlich seine eigene, letzte und höchste Bestimmung, sowie den Weg, der zu derselben führt, und leitet ihn somit an, sein Leben und Handeln in der weisesten Art einzurichten; sie zeigt ihm das höchste Gut, durch dessen Besitz er eine übermenschliche Seligkeit genießen soll, und läßt ihn schon hienieden in etwa die himmlische Süßigkeit desselben verkosten, ist also auch, wie keine andere, eine sapida scientia.

2. Alles dieses ist die Theologie nur deshalb, weil sie aus der Quelle aller Weisheit, aus der göttlichen Weisheit, unmittelbar und in reinerer und vollerer Strömung geflossen ist als alle andern Wissenschaften, wie sie auch diesen gegenüber, welche bloß eine menschliche Weisheit constituiren, göttliche Weisheit genannt werden muß. Als Tochter der natürlichen Vernunft, in deren Schoße sie empfangen, gebildet und geboren wird, verläugnet sie zwar nicht ihre irdische Empfängniß und Geburt, und ist darum immer auch eine wahrhaft menschliche Wissenschaft, wie der Sohn Gottes, weil aus dem Weibe geboren, wahrer Mensch ist.

¹ Das schönste Beispiel einer Behandlung der Theologie, worin alles methodisch aus den Eigenschaften und den Plänen des *primum principium omnium rerum* erklärt wird, ist das *Breviloquium* des hl. Bonaventura.

Wie aber der Sohn Maria, weil nicht aus irdischem Samen empfangen, sondern vom Himmel her in ihren Schoß hinabgestiegen, ein Gottmensch ist und darum nicht nur alle andern Menschen, sondern auch seine Mutter selbst an Würde unendlich überragt: so ist auch die Theologie, weil im Schoße der Vernunft aus göttlichem Lichte gezeugt, keine rein menschliche, sondern eine gottmenschliche Weisheit und Wissenschaft, die wie eine himmlische Königin alle bloßen Vernunftwissenschaften überragt und diese samt der Vernunft selbst, aus der sie geboren worden, in ihren Dienst nimmt.

Ueberhaupt besteht zwischen der Theologie als der in den Menschen ausgegossenen und in ihm gleichsam menschliche Gestalt annehmenden göttlichen Weisheit und der incarnirten persönlichen Weisheit Gottes in Christus die überraschendste Analogie.

Die Incarnation der persönlichen Weisheit Gottes ist zunächst die Quelle, durch welche uns die göttliche Weisheit mitgetheilt wird, nach dem Worte des Apostels: „Christus ist uns Weisheit von Gott geworden.“¹ Dadurch, daß die persönliche Weisheit Gottes unser Fleisch annahm, hat sie „alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft Gottes“² in demselben niedergelegt, um sie von da aus über alles Fleisch auszugießen, indem sie sowohl durch ihr äußeres Wort wie durch ihre innere Erleuchtung uns die Fülle ihres eigenen Wissens aufschließt.

Ferner ist die Incarnation der persönlichen Weisheit Gottes das Ideal für den Ursprung und das Wesen unserer göttlichen Weisheit. Denn wie in der Incarnation die persönliche Weisheit in die menschliche Natur zur hypostatischen Vereinigung gesandt wird: so sendet Gott die Weisheit, „die Beisitzerin seines Thrones,“ „von seinem Himmel herab auch in die heiligen Seelen“, damit sie in ihnen durch die Gnade und den Glauben leuchte. Und wie die persönliche Weisheit im Schoße Maria menschliches Fleisch und Blut annahm und dasselbe durch ihre göttliche Kraft verklärte, so nimmt die Weisheit, welche von Gott kommt, im Schoße unserer Seele aus unsern Gedanken und Vorstellungen menschliche Gestalt an, indem sie dieselben mit ihrem höhern Lichte durchbringt und verklärt und sich selbst in ihnen zur Vorstellung bringt.

Aber hienieden bleibt sie darum doch immer noch unter dieser angenommenen Hülle unsichtbar, wie die Gottheit in dem zwar mit ihr vereinigten, aber vor der Auferstehung noch nicht vollkommen von ihr

¹ 1 Kor. 1, 30.

² Kol. 2, 2.

durchleuchteten Fleische Christi; und obgleich wir auch hienieden schon die Süßigkeit des Geistes der göttlichen Weisheit verkosten können, so ist das doch nur ein kleiner Vorgeschmack, der die Sehnsucht unseres Herzens nach der klaren Anschauung ebensowenig aufhebt, wie die *visio beatifica* der Menschheit Christi die Leidensfähigkeit von ihr ausschloß. An unserer theologischen Weisheit klebt noch immer die Schwachheit unserer irdischen Natur, wie an dem irdischen Christus die Schwachheit des Fleisches. Ganz göttlich kann sie daher dann erst werden, wenn die Schwachheit der Natur vom göttlichen Lichte nicht nur befruchtet und getränkt, sondern ganz absorbiert ist.

Drittens endlich ist die incarnirte Weisheit Gottes auch das nächste Ziel und Object, das Centrum, um welches die in der Theologie uns erschlossene Weisheit sich bewegt. Denn der Gottmensch ist die realste und großartigste objective Offenbarung Gottes und der Knotenpunkt, wenn auch nicht die Wurzel, des ganzen Systems der christlichen Wahrheiten.

Das objective Centrum, die eigentliche Wurzel der ganzen übernatürlichen Ordnung ist freilich der dreifaltige Gott oder der Schoß des ewigen Vaters, von welchem Christus selbst ausgegangen ist und in welchen er mit seinem mythischen Leibe zurückkehrt. Aber solange wir noch nicht in den Schoß des Vaters mit Christus eingegangen sind und im Sichtbaren das Unsichtbare schauen müssen, so lange ist er selbst in seiner irdischen Erscheinung der Weg, auf welchem wir zu jener Höhe emporstreben sollen, und so lange muß sich auch unsere theologische Weisheit zunächst an die menschliche Seite Christi anschließen, um zu seiner göttlichen Seite, zu seiner Einheit mit dem Vater, emporsteigen zu können.

Sie ist die aus göttlicher Erleuchtung entspringende Wissenschaft von dem großen Mysterium Christi. Wegen der unscheinbaren Gestalt, in welcher sie auftritt, wegen der räthselhaften Dunkelheit, in welcher uns ihre Gegenstände erscheinen, wird sie von der Welt verachtet, in gleicher Weise wie der Sohn Gottes in seiner Erniedrigung in Knechtesgestalt; wie das Kreuz Christi, erscheint sie der hochmüthigen menschlichen Weisheit als Thorheit und Schwachheit¹. Aber das „Thörichte Gottes ist weiser als die Menschen, und das Schwache Gottes ist stärker als die Menschen“². Darum dürfen wir der Weisheit der Welt gegenüber in heiligem Stolz mit dem Apostel „die Weisheit Gottes im Geheimnisse

¹ 1 Kor. 1, 23. 24.

² Ebb. B. 25.

verkünden, die verborgen iſt, die Gott vor aller Zeit zu unſerem Ruhme vorherbeſtimmt hat“¹; dürfen wir uns in der Gnade Gottes glücklich preiſen ob „der reichen Fülle der Einſicht und Erkenntniß des Geheimniſſes Gottes des Vaters und Chriſti Jeſu, in welchem alle Schätze der Weiſheit und Wiſſenſchaft verborgen ſind“, „durch den“ auch wir innerlich „erfüllt werden“². Nur die Seligen des Himmels hat der erleuchtete Chriſt um die Klarheit, die Tiefe und Fülle der Erkenntniß zu beneiden; aber derſelbe Glaube, durch den wir ihr Schauen anticipiren, gibt uns auch die ſichere Verheiſung, daß ſeine Unvollkommenheit und Dunkelheit verſchwinden werde, wenn wir nach ſeiner Weiſung ſeinem göttlichen Gegenſtande bis zum Ende getreu zuſtreben.

¹ 1 Kor. 2, 7.

² Kol. 2, 2. 3. 10.

L. D.

Register.

- Abälard** 22.
Accidens s. Substanz.
Adam nimmt als Stammvater des Menschengeschlechtes und Urinhaber der Erbgerechtigkeit eine erhabene Stellung ein 204. Ist ein Typus Christi 206. Seine Verbindung mit Eva Typus der Verbindung Christi mit der Kirche 207. Besaß die Gnade in anderer Weise als Christus 205. 288. 346. Bedeutung seiner Gnadenausstattung 319. Durch dieselbe stellte er ein sacramentales Mysterium dar 496.
Adoptivkindschaft Gottes, ihr Wesen 130. Ist ein nicht ganz zutreffender Name für unser übernatürliches Verhältniß zu Gott 130. Ideal, Motiv und Möglichkeitsgrund derselben sind in der ewigen Sohnschaft und im Ausgang des Heiligen Geistes gegeben 130—132.
ἀθάνατος, incorruptio, immortalitas 349.
Agilität des Auferstehungsleibes 599.
Albertus Magnus über die processio Spiritus Sancti 89.
Alexander von Hales bezeichnet den Ausgang des Heiligen Geistes als per voluntatem, genauer per liberalitatem stattfindend 94. — 118. 197.
Aligerus 422. 432. 464.
Allmacht, göttliche, aus derselben folgt nicht die Nothwendigkeit der allerheiligsten Dreifaltigkeit 29.
Ambrosius 85. 95. 147.
Andacht zum heiligsten Herzen Jesu und zum Heiligen Geist 399.
Anschauung Gottes s. Visio beatifica.
Anselmus will die Trinität mit Vernunftgründen beweisen 25. Erklärung dazu 680 ff. — 271.
Athanasius 96. 328. 338. 349. 351. 353. 366.
Attritio non formata genügt zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung 568.
Auctor elucidarii ap. Anselmum 432. — manualis s. Augustini 374.
Auferstehung des Fleisches ist für den Menschen nicht natürlich 590. Vernunftgründe für dieselbe sind nur Congruenzgründe 592. Auferstehung zum Leben und Verklärung gehören nothwendig zusammen 596. Auferstehung zur Strafe motivirt durch die Auferstehung zum Lohne 614.
Auferstehungsleib ist unsterblich durch eine übernatürliche Beschaffenheit 596.
Augustinianer (Augustinenser) 635 ff.
Augustinus 53. Seine Erklärung für den Namen „Heiliger Geist“ 82. — 84. Ueber die processio Spiritus Sancti 91. 95. 96. — 151. 159. 187. 189. 190. 208. 244. 253. Ueber die Erbsünde 268. 269. Seine Lehre über dieselbe von Thomas und den andern Scholastikern nur weiter entwickelt 269. — 307. 328. 332. 334. 338. 341. 377. 392. 393. 459. 466. 613. 617. Ueber die Prädestination 623. 632—635.
Ausdruck, äußerer, ist beim Menschen ein doppelter 47.
Ausgänge in Gott s. Productionen.
Aversio a Deo besitzt einen besondern Schuldcharakter in der übernatürlichen Ordnung 608. Verschiedenheit in der Bestimmung derselben zwischen den ältern und den neuern Theologen 609.
Bader 429.
Bajus 253. 548.
Basilus 186. 199. 281.
Begriffe, natürliche, bedürfen zum Zwecke ihrer Anwendung auf dem Glaubensgebiete einer Läuterung und Verklärung 669.
Beihilfe, übernatürliche, zur Erlangung des Verständnisses der Glaubenswahrheiten 686.
Bernardus 85. 95. 147. 158. 377. 391.
Berulle, Cardinal 343.
Bild, inneres, in unserer Seele 48.
Bonaventura will die Trinität durch Vernunftgründe beweisen 28. 30. Erklärung dazu 680 ff. Bezeichnet ausdrücklich die Wechseliebe zwischen Vater und Sohn als Grund der Production des Heiligen Geistes 53. Bezeichnet

- die Production des Heiligen Geistes als per voluntatem, genauer per liberalitatem stattfindend 94. — 118. 122. 146. 197. Eigenthümliche Ansicht desselben über Erbsünde und Concupiscenz 269. — 374. 623. 703.
- Buße, Sacrament der 512.
- Cäsarius von Arles 448. 454.
- Cajetan 639.
- Caritas in der Vorbereitung auf die Rechtfertigung 587.
- Casini 580. 582.
- Cassian 383. 384.
- Catechismus Romanus 182. 550. 584. 586.
- Charakter, sacramentaler 517 ff. Verschiedenheit desselben von der sacramentalen Gnade 518. Seine Verbindung mit derselben 519. Gehört nicht schlechthin zu den gratiae gratiae datae 519. Unterschied zwischen dem sacramentalen Charakter und dem in der hypostatischen Union gelegenen Charakter 520. Mit dem sacramentalen Charakter verbundene Rechte und Pflichten 521. Derselbe bezieht sich zunächst nur auf die Theilnahme am Priesterthum Christi 522. Ist ein signum configurativum cum Christo 523, etwas Reales in der Seele 523, nicht eine Modification unseres Bewußtseins 524, nicht bloß eine Affection der Seelenkräfte 524, ein Siegel des Heiligen Geistes 526.
- Christenthum ist eine Religion voll von Mystereien 1. In welchem Sinne es als ein einziges großes Mysterium bezeichnet werden kann 12.
- Christus von Anfang an comprehensor 290, vollkommen unsündlich, weshalb? 291. Hat seinen Leib nicht von vornherein verherrlicht, Grund dafür 293. Besaß die Integrität dem Wesen nach auch hinsichtlich der Leiden 293, und als absolute Freiheit von unordentlichen Neigungen 294. Bedeutung des Namens Christus 296 ff. Christus ist Complement, nicht bloß Supplement des ersten Adam 317. 346. Hat das ganze Menschengeschlecht durch die Menschwerdung mit sich verbunden 327. Erhebt als Haupt des Menschengeschlechtes dasselbe zu göttlicher Würde 336 ff. Verleiht demselben göttliche Heiligkeit und das Anrecht auf göttliche Herrlichkeit 338. Macht die Menschentinder zu Kindern Gottes 339 ff. Theilt ihnen göttliches Leben mit 349. Christus während seines Erdenlebens comprehensor und viator zugleich 401. Christi Werke nicht unfrei 402. Christus die Sonne des himmlischen Jerusalems 606. Siehe auch Gottmensch, Incarnation, Leiden Christi, Menschheit Christi, Opfer Christi.
- Chrysostomus über die processio Spiritus Sancti 89. — 348. 376. 377. 395. 430. 453. 469.
- Clemens von Alexandrien 465. 469.
- Coloniense, Concil. provinc. 9. 18. 27. 49.
- Communicatio idiomatum zwischen Christus und dem Menschengeschlechte 332.
- Communio, Bedeutung dieses Namens 437.
- Concupiscenz, unordentliche, ist nicht natürliche, wohl aber naturgemäße Folge der Sünde Adams 241. 242. Wird von einigen als positive Vergiftung der Natur aufgefaßt 244. Wird von der Mehrzahl der Theologen nur als Strafe der Sünde angesehen 244. In derselben prägt sich die Sünde Adams nach ihrer niedern Seite hin aus als conversio ad creaturam 246. Sie kann nur als materielle Unterlage der Sünde gelten, solange sie mit dem wirklich Sündhaften verbunden ist 246. Sie bildet das materielle Moment in der erbfindlichen Verkehrtheit 268.
- Culpa = Verschuldung, reatus culpae = Schuld 219.
- Cur Deus homo 384.
- Cyprian über die gottgeweihten Jungfrauen 106. — 337.
- Chyrl von Alexandrien erklärt das Wort spiritus im Namen der dritten Person = Odem 83. — 96. 98. 148. 165. 187. 281. Seine Lehre über die Person und Wirksamkeit des Erlösers 314. — 340. 343. 346. 352. 353. 363. 365. 366. 392. 411. 414. 455. 459. Ueber die Eucharistie und die mit ihr in Verbindung stehenden Mystereien 471 ff. — 594.
- Chyrl von Jerusalem 433.
- Dechamps, Phil. 93.
- Demuth ist eine moralische Vorbedingung für die Erlangung eines richtigen Verständnisses der Glaubenswahrheiten 637.
- Dieringer 33. 44. 98.
- Döllinger 440.
- Dreifaltigkeit ist für jeden geschaffenen Geist nur durch Offenbarung erkennbar 19. Die Vernunft kann das Geheimniß der Dreifaltigkeit nicht

einmal ahnen 20. Ihre Weise für dasselbe haben welche Tragweite? 33. Die Dreifaltigkeit ist übernatürlich, in welchen Beziehungen? 35. Ihre Suprationalität birgt eine ansehnende Irrationalität 38. Sie ist ein Mysterium im vollsten Sinne des Wortes 39. Construction der Dreifaltigkeit, wie zu verstehen 44. Widersprüche, scheinbare, in der Dreifaltigkeit 110. Sie ist keine philosophische Wahrheit 114. Ihre Kennniss ist zur Ueberwindung des Pantheismus zwar nützlich, aber nicht nothwendig 114. 115. Die Offenbarung derselben hat eine übernatürliche Bedeutung 116. Diefelbe erhebt den Menschen aus dem Stande eines Anechtes in den Stand eines Freundes Gottes 117. Sie gibt ihm das Unterpfand seiner Berufung zur Anschauung Gottes im Jenseits 118. Sie steht nur zu übernatürlichen Werken Gottes nach außen hin in lebendiger Beziehung 129. Siehe auch Personen, Productionen, Sendungen.

Duns Scotus, sein Urtheil über Richard von St. Victors Vernunftbeweis für die Trinität 21. Er nennt den Ausgang des Heiligen Geistes nothwendig und freiwillig zugleich 93. — 198.

Ehe 509. 514. Sacramentalität der christlichen Ehe 527 ff. Zwei entgegengegesetzte Ansichten über dieselbe 528. Die Ehe in der Naturordnung 528. Hat bereits einen religiösen Charakter 529. Ist naturgemäß Gegenstand positiver göttlicher Geseßgebung 529. Ist in ihrem innern Wesen dem Einfluß der politischen Gewalt entzogen 529. 541. Besteht auch außerhalb des Christenthums etwas Quasi-Sacramentales 532. Im Christenthum kommt noch das übernatürliche Element hinzu 533. Das Mysterium der christlichen Ehe besteht in der übernatürlichen Einheit der Eheleute als Glieder und Organe des mystischen Leibes Christi 537. Die christliche und die paradiesische Ehe 537. Christliche Ehegeseßgebung verleiht Gnade ex opere operato 538. Priester nicht Spender des Ehe-sacramentes 539. Ehegeseßgebung = sacramentum, Ehebund = sacramentum et res, Ehegnade = res sacramenti 540. Ehecontrahenten, in welchem Sinne ministris sacramenti 540.

Engel erkennen von Natur aus nicht die Trinität 34. Die Natur der Engel ist kein Mysterium 209. Fall der

Engel 231. 232. Siehe auch Sünde Lucifers.

Entsagungsopfer können auch ohne vorhergegangene Sünde von Gott verlangt werden 382.

Ephesier 5, 32, erklärt 534 ff.

Epiphanius 82.

Erbfünde ist ein wahres Mysterium 248. 270. Die Vernunft kann ihre Existenz nur dunkel ahnen 273, nicht mit Sicherheit erschließen 275. Ist in der bloß natürlichen Ordnung nicht denkbar 248. Verfehrtheit und Schuld (Erbfschuld) in derselben 261. Die Verfehrtheit besteht formell in dem Mangel der Heiligkeit 255. 258. Der Verlust der Integrität ist zwar auch eine gewisse Verfehrtheit, aber doch keine eigentliche Sündhaftigkeit im Menschen 256. 258. Fortpflanzung der Erbfünde 262 ff. In der Fortpflanzung der erbfsündlichen Verfehrtheit kann sowohl die mangelnde Integrität, wie auch die mangelnde Heiligkeit als das Primäre aufgefaßt werden 263 ff. Die Fortpflanzung der Erbfünde nur eine juridische Vererbung, nicht physische Fortpflanzung eines positiven Krankheitsstoffes 266. Bildliche Bezeichnungen für die Fortpflanzung der Erbfünde sind hiernach zu erklären 267. Die morbida qualitas im Erbfündenmenschen nach Augustinus, wie zu verstehen 268. Die Erbfünde ist nicht eine positive, dem Menschen anhaftende, zu seiner Natur hinzukommende Beschaffenheit 268. Der Zustand des Erbfündenmenschen unterscheidet sich vom status naturae purae nur durch die Schuld 268. Bei der Fortpflanzung der Erbfünde kommt es hauptsächlich darauf an, wie die Schuld von Adam auf seine Nachkommen übergeht 262. Die Erbschuld brüdt den Menschen nicht unter seine Natur hinab, sondern überläßt ihn nur dem ganzen Elend derselben 269. Der Mensch verliert durch sie nicht die Hinnegung zu Gott als dem finis naturae 273. Auch der Erbfündenmensch würde noch ein Anecht haben auf natürliche Weisheit Gottes zur Erreichung seines natürlichen Zieles 273. 275.

Erkenntniss, menschliche, Beschaffenheit derselben 6. 7. 172. Erkenntniss und Liebe, warum in den geschaffenen Geistern nicht Personen bildend 65.

Erlösung, im engeren Sinne = Loskaufung, ist ein ausschließliches Werk der zweiten göttlichen Person, welches

fie in der menschlichen Natur verrichtet hat 122.
Eucharistie ist ein wahres Mysterium 415. Existenzweise des eucharistischen Leibes Christi 417. Dieselbe enthält keine Erniedrigung 419. In ihr kann der Opfercharakter der Eucharistie nicht bestehen 419. Verhältniß des eucharistischen Leibes Christi zu den Gestalten 420. Geistige Gegenwart Christi in der Eucharistie, wie zu verstehen 421. Gottähnliche Gegenwart Christi in der Eucharistie, wie zu verstehen 422. Eucharistie, Incarnation, Trinität, ihr Zusammenhang 423. 431. 435. 441. Eucharistie setzt die Erhebung des Menschen zur übernatürlichen Gottähnlichkeit voraus 425. Reale Gegenwart Christi in der Eucharistie hat naturgemäß keinen Platz im protestantischen Besehrsystem 425. Ebenso nicht in den Besehrsystemen der alten Rationalisten, Nestorianer und Pelagianer 426. Mystische Bedeutung der Eucharistie 427. Wesen und Beschaffenheit unserer Verbindung mit Christus in der Eucharistie 428. Unterschied zwischen der eucharistischen und der natürlichen Speise 429. Empfang der Eucharistie = Siegel und Krone der in der Gnade enthaltenen Verbindung mit Gott 434. Eucharistie macht uns in der vollkommensten Weise zu Kindern Gottes 437. Eucharistie ermöglicht uns die reale Theilnahme am Opfer Christi 439. Zweck und Bedeutung der eucharistischen Existenzweise des Leibes Christi 454. Christus in der Eucharistie Princip einer realen Einheit für die Glieder seines mystischen Leibes 454. Eucharistischer Leib Christi ist eine geistige Nahrung, ein Organ der Gottheit, und afficirt durch den Genuß direct unsern Geist 455. Hierzu ist die vergeistigte Existenzweise des Leibes Christi erforderlich 456. Warum Christus unter sichtbaren Gestalten gegenwärtig ist 463. Eucharistie als Gegenstand des Genusses 464, nährt uns durch die im Fleische wohnende göttliche Kraft des Logos 465, ist ein Pfand der zukünftigen Herrlichkeit 466, gewährt uns den substantialen Besitz und Genuß einer göttlichen Person 467. Eucharistie bewirkt die realste und vollkommenste Sendung der göttlichen Personen nach außen 468. Die Eucharistie und der Heilige Geist 469. 470. Eucharistie ist das Centrum der Kirche 479, ein sacramentales Mysterium 497. Sie wirkt auf physische

Weise 507. Siehe auch Opfer Christi und Transsubstantiation.

Eunomianer 73.

Euthyrianer 284.

Ferrandus Diaconus 392.

Feuer, höllisches, in seiner Wirkung auf den reinen Geist 610 ff. Inwiefern es analoges (nicht bloß bildliches) Feuer ist 612. Ist nicht bloß der Brand der unbefriedigten Leidenschaften 613. Feuer, höllisches, in seiner Wirkung auf den Leib 615.

Firmung 508.

Fleisch Christi, von demselben darf man nicht zu fleischlich denken 459.

Franz von Sales 47. 467.

Franzelin 419. 443.

Froschammer 656.

Galicanismus 542.

Garnier 814. 426.

Genesis 1, 26. 27; 2, 7 berichtet in sensu litterali bloß die Schöpfung der Natur des Menschen, seine übernatürliche Erhebung nur in sensu typico 185. 186.

Gerechtigkeit und Heiligkeit, ursprüngliche (iustitia originalis), falsche Auffassung derselben nach dem Wortlaut 180. 181, richtige Auffassung derselben 182. Weshalb die ursprüngliche Gnadenausstattung Adams so genannt wird 183 ff. 200 ff. Sie umfaßt Integrität und Heiligkeit 193. — Gerechtigkeit, christliche und natürliche 544 ff.

Glaube, göttliche Tugend, geht nicht durch jede Todsünde verloren 217. — Der Glaube ist die Wurzel und Triebfeder der Vorbereitung auf die Rechtfertigung 570. Er entspringt nicht direct aus der Einsicht in die Wahrheit der Offenbarungsthatfache (intellectus credibilitatis), sondern aus dem durch die Gnade gehobenen Willen 662. Verhältniß zwischen dem Glauben und dem wissenschaftlichen Verstandniß der Glaubenswahrheiten (intellectus rerum creditarum) 677. Inwiefern man sagen könne, daß der Glaube durch die theologische Speculation in Wissen übergehe 683. Verhältniß des Glaubens zur Vernunft 692 ff.

Glaubenswahrheiten, innere Probabilität derselben 679 ff. 684.

Gnade, heiligmachende, ist eine übernatürliche, innere, reale Qualität 550. Weshalb jetzt nicht mehr mit der Integrität verbunden 559. Art und Weise ihrer Vermehrung in der Seele 575.

- Auf welche Weise sie durch die Todsünde aus der Seele ausgeschlossen wird 217. 218. — Gnade, actuelle, übernatürlicher Charakter derselben 641. Siehe auch *Gratia*.
- Gnadenpendung, weshalb dem Heiligen Geiste zugeschrieben 163.
- Gnadenwahl ist verschieden von der effectiven Prädestination 646. 647.
- Gottesbegriff der Juden war richtig, aber nicht adäquat 28.
- Gotttheit, das Ansehen derselben ist für die Vernunft absolut verborgen 19. — Gotttheit war in Christus auf Erden direct nicht erkennbar 298 ff. Die Wunder Christi documentirten sie nur indirect 299.
- Gottmensch ist der neue, himmlische Adam 279. Seine menschliche Natur hat ein Anrecht auf die größte Gnadenausstattung 287 ff. Er ist das Haupt des Universums 359, kann im göttlichen Weltplan keine secundäre Rolle spielen 383, ist der Mittelpunkt der ganzen übernatürlichen Weltordnung 385, sitzt auf das ganze Menschengeschlecht eine physische, genauer hyperphysische, Wirklichkeit aus 407. Er ist ein sacramentales Mysterium 496. Siehe auch Christus.
- Gratia sanctificans* und *gratum faciens*, Erklärung dieser Bezeichnungen 660.
- Gratia sufficiens* und *gr. efficax* 624.
- Gratia praedeterminans* und *gr. victrix* 637. 638.
- Gratuität der Prädestination 625 ff.
- Gregor der Große 334. 391.
- Gregor von Nazianz, die Erschaffung der Eva ein Bild vom Ausgange des Heiligen Geistes 99. — 106. 297. 329. 337. 351.
- Gregor von Nyssa 281. 348. 351. 442.
- Gregor von Valentia 639.
- Griechenianismus 17. 22. 26. 39. 116. 301.
- Güte Gottes berechtigt nicht zum Schluß auf die Trinität 80.
- Gnatumundus 457.
- Heiliger Geist. Das Wort „Geist“ — Odem 71. 81. 83. 87. Person, die dritte, heißt Heiliger Geist, weshalb? 96 ff. Warum und inwiefern ist der Heilige Geist ein donum? 147. 148. Warum und inwiefern ist er der Paraklet? 96. 146. Er wohnt in uns als in seinem Tempel 151 ff., ist in einem gewissen Sinne Formalsache der Rechtfertigung 155, verleiht durch seine Einwohnung unserer Würde der Gotteskindschaft einen besondern Glanz und Werth 162, führt die Seele zur Vereinigung mit dem Sohne und durch diesen mit dem Vater 165. Die Appropriationen des Heiligen Geistes 166 ff. Der Heilige Geist wohnt auf Grund der Incarnation im mythischen Leibe Christi 354. Seine Wirklichkeit in der Kirche 481.
- Heiligkeit ist das formale Moment in der *iustitia originalis* 194. Sie war dem ersten Menschen nach der gewöhnlichen Ansicht zugleich mit der Integrität verliehen 197. Nur die Vertreter der ältern Franziskanerschule lassen die Heiligkeit zeitlich der Integrität nachfolgen 197.
- Hilarius von Poitiers 327. 364. 431. 435.
- Hirtengewalt der Kirche, Einheit derselben 438.
- Höllensstrafe 607 ff. Jenseitige Bestrafung ist eine Vernunftwahrheit, ihre ewige Dauer auch für die bloße Vernunft sehr wahrscheinlich 607. Verschiedenheit der jenseitigen Strafe in der natürlichen und in der übernatürlichen Ordnung 608. Die Strafe des Verlustes 609. Siehe auch Feuer, höllisches.
- Hoffnung, göttliche Tugend, geht nicht durch jede Todsünde verloren 217.
- Hoppe, Epistole 433. 450. 452.
- Hypothese, Definition derselben 57.
- Hypostatische Union s. Union.
- Jansenismus 93. 542.
- Jesus, Bedeutung dieses Namens 297.
- Impanationsheorie, lutherische, genügt nicht für die Zwecke der Eucharistie 444.
- Incarnation, active, ist ein Wert aller drei göttlichen Personen 138, wird dem Heiligen Geiste besonders zugeschrieben 163. Incarnation, passive = Menschwerdung der zweiten Person, darf in ihrem Zwecke nicht auf die Reaction gegen die Sünde beschränkt werden 175. Tilgung der Sünde nur untergeordneter Zweck der Incarnation 377. Derselbe ist auch ohne Sündenfall hinreichend motivirt 379. Die Sünde ist nicht *causa movens*, sondern nur *occasionalis* der Incarnation 383. Rationalistische Auffassung der Incarnation 279. Ihre Nothwendigkeit, ja auch selbst nur ihre Conventenz kann mit der bloßen Vernunft nicht bewiesen werden 301 ff. Sie ist nicht nothwendig a) für den Menschen zur

- Erreichung seines natürlichen Zieles 302. Danach ist die rationalistische Ansicht von der Inconvenienz der Incarnation begreiflich 304; — b) zur natürlichen Verherrlichung Gottes 305; — c) zur Erlösung der Menschen in der natürlichen, ja selbst nicht in der übernatürlichen Ordnung 307 ff. 316; — d) nicht einmal, um uns zu Kindern Gottes und Brüdern Christi zu machen 342. Sie ist ein Mysterium des Glaubens im vollsten Sinne des Wortes 316. Sie verfolgt höhere Zwecke als die bloße Wiederherstellung selbst der übernatürlichen Ordnung 317. Sie begründet eine höhere, aber Natur und Gnade hinausliegende Ordnung der Dinge 318. Sie ist die Fortführung der ersten, trinitarischen Production 320. 344. 351. Sie verschafft Gott eine unendliche Ehre von Seiten der Geschöpfe 320, bringt den Heiligen Geist in eine besondere Beziehung zu uns 345, gibt das Anrecht auf die Integrität und verleiht sie vollständig wieder in der jenseitigen Verklärung 347. Subjective Zwecke der Incarnation 372 ff. Höchster Zweck derselben 376. Sie wird in der Heiligen Schrift als Sendung des Sohnes bezeichnet 321. Deshalb gerade die zweite Person Mensch geworden ist 322 ff. Deshalb sie gerade die menschliche Natur angenommen hat 324. Hierin liegt an sich keine Erniedrigung Gottes 380. Die Incarnation ist eine mystische Vermählung des Sohnes Gottes mit dem Menschengeschlecht 480.
- Incorruptibilität** Eigenschaft des Auferstehungsleibes 599.
- Infallibilität** der Prädestination 628 ff.
- Integrität** des Urstandes 187 ff., versteht sich nicht von selbst für den Menschen 188. 189, beseitigt auch eine gewisse Unordnung im Geiste des Menschen (*concupiscentia spiritus*) 190. 191. Ihr Verhältnis zur Heiligkeit und Gerechtigkeit 191. 192. Sie ist das materielle Moment in der *iustitia originalis* 194. Verschiedenheit der Integrität von der Glorie des Auferstehungsleibes 292. 602.
- Intellectus creditatis** = Einsicht in die Glaubwürdigkeit der Offenbarung; *intellectus rerum creditarum* oder *credendarum* = wissenschaftliches Verständnis der Glaubenswahrheiten 685.
- Johannes Damascenus** 297. 359. 433. 437. 442. 459.
- Johannes de Rada** 98.
- Johannesevangelium** Kap. 6 erklärt 457 ff.
- Josephinismus** 542.
- Jrenäus** 340. 351. 387. 593.
- Israel**, das Volk, heißt Sohn Gottes, warum? 330.
- Jungfrau**, gottgeweihte, Bild des Heiligen Geistes 106.
- Iustificatio secunda**, verschiedene Bedeutung dieses Ausdrucks 573. 575.
- Iustitia originalis** f. Gerechtigkeit, Heiligkeit, Integrität.
- Kinder**, welche ohne Taufe sterben, haben kein Recht, sich zu beklagen 648.
- Kindschaft** Gottes, unsere, ist keine bloße Adoptivkindschaft 343. 344.
- Kirche** ist sichtbar 476, und unsichtbar 477. Zu dürftige Vorstellung von ihrem Wesen 477. 489. Richtige Vorstellung 478. Aufnahme in die Kirche, hat welche Bedeutung für den Menschen? 481. Mutterchaft der Kirche 482 ff. Realität dieser Mutterchaft 484. Ihre Bethätigung 485. Priestertum der Kirche, dessen Zweck und Bedeutung 488 ff. Lehr- und Erziehungsgewalt der Kirche 486. *Potestas ordinis et iurisdictionis* 487. Ihr Verhältnis zu einander 488. Theilnahme aller Gläubigen an der Mutterchaft der Kirche 492. Kirche als solche kann nicht fehlen, Sinn dieser Worte 493. Unkraut im Schoße der Kirche 493. Die Kirche ist ein sacramentales Mysterium 497.
- Kleuten** 46. 144. 187. 199.
- Kohle**, glühende, Bild der Menschheit Christi 410. 414. 433. 456. 470.
- Ruhn**, v. 22. 39. 110. 113.
- Lacroix** 514.
- Lateranense**, Concilium IV. 18.
- Leben**, innergöttliches, inwiefern eine Bewegung 23. Berechtigt nicht zum Schluß auf die Trinität 22.
- Legrand** 290.
- Leiden** Christi nur materielle, nicht moralische Erniedrigung 381. Deshalb Christus so viel gelitten hat 382. Christi Blutvergießen in seiner Beziehung zum Ausgang des Heiligen Geistes 393. Christ Leiden ist notwendig zur Erlösung (= Genugthuung) 406.
- Leo der Große** 327. 338. 339. 341. 376. 392. 432.
- Lessing** 22.
- Lessius** 443. 557. 616.
- Liebe**, göttliche Tugend, geht durch jede Lobsünde verloren 217. Siehe auch Erkenntnis.

Silie, Bild der Menschheit Christi 414.

Ludovicus de Ponte 148.

Sugo 419.

Lumen gratiae und *lumen gloriae*, Verhältniß derselben zu einander 580. Das leibliche *lumen gloriae*, Natur desselben 604.

Macedonianer 99.

Maximus Martyr 339. 373. 582.

Maximus von Turin 348.

Medina 403. 639.

Melchior Canus 290.

Menschengeſchlecht bildet einen Leib, der als Entfaltung des Leibes Adams aufgefaßt werden kann 203. Wird *universa caro* genannt 329, ist der mystische Leib Christi 329 ff., bildet eine Einheit mit Christus 381, kann auf Grund der Incarnation Gott unendliche Ehre erweisen 356.

Menschheit Christi ist *instrumentum coniunctum* der göttlichen Person 294 ff., wird *caro* oder *corpus* genannt 328, ist Organ der göttlichen Wirkſamkeit, inwiefern? 409. Physischer Contact der realen Menschheit Christi mit den Gliedern seines mystischen Leibes 418. Geistiger Contact mit der Menschheit Christi 414.

Menschenwerdung s. Incarnation.

Methodius nennt den Heiligen Geist *die costa Verbi* 102.

Mittlerschaft Christi 1. substantiale, worin sie besteht 363; 2. thätige a) von Gott an Menschen 368; b) von Seiten der Menschen an Gott 369.

Möller 445.

Morbida qualitas im Erbsündenmenschen 268.

Mysterium, Definition desselben 5. Christliches Mysterium, Definition desselben 8. 10. 650. Pseudo-Mysterien 4. Das Mysterium abt auf den menschlichen Geist einen besondern Reiz aus 2. 3. Anscheinende Widersprüche in den Mysterien 15. Organismus der christlichen Mysterien besteht in einer Fortsetzung des innergöttlichen Geheimnisses durch Nachbildung desselben 426.

Mysterium iniquitatis 235. 238 ff. 274. 277.

Mysterium, sacramentales, im Christenthum 494. Gründe für die Verbindung des unsichtbaren Mysteriums mit dem sichtbaren Element 497.

Naclantus 343.

Natureinheit im Menschen, Darstellung derselben 285.

Schreiben, Mysterien. 2. Aufl.

Neigung, sündhafte, ihr Entstehen 241. Neigungen, verkehrte, kommen nicht alle aus der Concupiscenz, sondern werden auch durch die bösen Geister eingeſchßt 261.

Nestorius, Nestorianer 284. 313 ff. 333. 426.

Nirſchl 218.

Notitia rerum ex causis 675.

Novatian 333.

Öelung, letzte 512. 513.

Offenbarung bringt dem Menschen dreierlei Wahrheiten 13.

Opfer im weitern und im engern Sinne 387. Opfer, latreutisches, Wesen desselben 388. Opferhandlung besteht in einer realen Veränderung der Opfergabe 388. Opfergabe muß beim vollkommenen Opfer mit dem Opfernben identisch sein 389.

Opfer Christi: 1. Das Kreuzesopfer, ist wesentlich latreutisch, erst in zweiter Linie propitiatorisch und impetratorisch 388. 396. Nur Christus konnte ein vollkommenes Opfer darbringen 390. Auferstehung und Himmelfahrt gehören mit zur Opferhandlung 390. Opfer Christi ist ein priesterliches Opfer, d. h. ein Opfer für die Gesamtheit 391. Bedeutung des Opfers Christi für die ganze Schöpfung, besonders für die Geisterwelt 397. Freiwilligkeit im Opfer Christi 400. Erlösende und verdienstliche Kraft des Opfers Christi 405. — 2. Das himmlische Opfer Christi 452. 460. 461. — 3. Eucharistisches Opfer Christi: Opferhandlung besteht nicht in der Vernichtung von Brod und Wein 448, sondern formell in der Transsubstantiation 449. Die Consecrationsworte machen die unsichtbare Immutation der eucharistischen Opfergabe zu einer sichtbaren Opferhandlung 452. Die in der Trennung der Gestalten liegende Symbolik 453. — 4. Mystisches Opfer Christi: Das eucharistische Opfer präformirt und bewirkt das geistige Opfer unserer Seelen 462. Opfer des mystischen Leibes Christi 393.

Ordnungsgelübde, Ablegung derselben bewirkt Gnadenvermehrung *ex opere operantis* 539.

Oswald 519.

Paludamus 403.

Pallavicinus 408.

Pascal 174.

Paschasius Rabbertus 431. 436.

Paulin von Nola 366.

Pelagius, Pelagianer 313. 428. 646.
Peristerium 470.

Person, Definition derselben 59.

Personen in Gott, sind relative 41, und zugleich absolute Personen 69. 107. Haben nur eine gemeinsame Thätigkeit nach außen hin 18. 35. 121. Dürfen nicht mit den Potenzen „Macht, Weisheit, Güte“ identificirt werden 121. Personen, die gesandten, Sohn und Heiliger Geist, sind durch die heiligmachende Gnade als solche in unserer Seele gegenwärtig 143. 144. und werden uns durch die heiligmachende Gnade als Gegenstand des Besizes und Genusses gegeben 145 ff.

Petavius 51. 80. 144. 290. 341. 403. 557.

Petrus Chrysologus 282. 339. 341.

Petrus von Blois 433.

Philosophie im engeren und im weitem Sinne 114. Philosophie (= Vernunft) kann das übernatürliche Gebiet nicht beherrschen 659. Ihr Verhältniß zur Theologie, Bedeutung des Satzes: Philosophiam esse theologiae ancillam 692 ff.: a) Philosophie steht an Würde tiefer als die Theologie; b) sie arbeitet für die Theologie als praeparambula und pedissequa derselben 693; c) sie ist auch auf ihrem eigenen Gebiete von der Theologie abhängig 694. Andere Benennungen und Typen für dieses Verhältniß 698 ff. Philosophie, transcendente, verliert sich in Gedankenlosigkeit 702.

Pius IX., Bulle de Immaculata 317. Ueber die Ehe 541. 542. Worte gegen Frohschammer 656.

Poenam damni s. Höllestrafe.

Potestas ordinis et iurisdictionis s. Kirche.

Prädestination im allgemeinen, enger und engeren Sinne 617–619. Schiefe Auffassung derselben bei einigen neuern Theologen 620. Allgemeine oder virtuelle und besondere oder effective Prädestination 621. Mysterium der Prädestination, worin gelegen 624. Unbedingtheit der Prädestination, umfaßt die Gratuität und die Infallibilität derselben 625 ff. Die Infallibilität der besondern Prädestination liegt nur in der unsehlbaren Voraussetzungen der Wirkung von seiten Gottes 629. Diefelbe hebt die Freiheit des Willens nicht auf 630. Rationalistische Auffassung der Prädestination (Pelagianer und Semipelagianer) 631 ff. Ultramystische Auffassung der Prädestination (Xhomisten und Augustinianer) 635 ff.

Prädestination im engeren Sinne = Aus erwählung 643 ff. Dunkelheit in der Prädestination 645.

Priesterweihe 508.

Procedere wird vom Heiligen Geist in einem prägnanten Sinne gebraucht 88. 91.

Productionen in Gott erklären die Genesis der Trinität 43. 45. Daß es in der göttlichen Erkenntnis und Liebe Productionen gibt, ist thesis fidei proxima 46. Die Productionen in Gott sind Personalproductionen 61. Bei Erklärung der zweiten Production abstrahiren die griechischen Väter von der Wechselliebe zwischen Vater und Sohn 52.

Prosper 623.

Prudentius 315.

Raimundus Sullus 17.

Raimundus von Sabunde 28.

Rahé, Ant. 403.

Rechtfertigung, christliche, 543 ff. Ist die Wiederherstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit 545. Rechtfertigung als Tilgung der Sünde 546. Die Meinung der alten Protestanten von der Rechtfertigung 548. 551. Rechtfertigung als Umwandlung des Willens durch Eingiehung der theologischen Tugenden, besonders der Liebe 549. Aufhebung der Sünde und Eingiehung der Gnade, Verhältniß derselben zu einander 551 ff. Rechtfertigung des Sünders und Gnade der Kindschafft 553. Definition der Rechtfertigung 554. Rechtfertigung und Eingliederung in den Göttemenschen 554 ff. Rechtfertigung und Verbindung mit der substantiellen Heiligkeit des Heiligen Geistes 557. Rechtfertigung ausschließlich ein Werk Gottes 561. Ursachen der Rechtfertigung 561. 562. Rechtfertigung bei den Kindern Zeugung aus Gott, bei den Erwachsenen Vermählung Gottes mit der Seele 562. 563. Vorbereitung auf die Rechtfertigung ist geheimnißvoll; sie geschieht nicht bloß negativ durch Reue, sondern auch positiv durch Verlangen, Vertrauen und Hingabe 564. 565. Rechtfertigung aus dem Glauben 569. Protestantischer Irrthum, Kern der Wahrheit in demselben 571.

Reflex des trinitarischen Processes in der vernünftigen Creatur 127.

Reinheit des Herzens ist eine moralische Vorbedingung für die Erlangung des richtigen Verständnisses der Glaubenswahrheiten 687.

Ribera 408.

Richard von St. Victor will die Trinität mit Vernunftgründen beweisen 30. Erklärung dazu 680. Derselbe über die zweite Production in Gott 64.

Robert von Lincoln 437.

Rosminianismus 18. 443.

Ruiz de Montoya 18. 41. 46.

Rupert von Deutz 462.

Sacrament, Begriff desselben 502. Uebernatürliche Wirksamkeit der Sacramente 504. Art ihrer Wirksamkeit, ob moralisch oder physisch 505. 515. Eintheilung der Sacramente in consecratorische und medicinelle 508, in charakterisirende oder hierarchische und nicht-hierarchische 514. Sacramentum, sacramentum et res, res sacramenti 510. Inwiefern alle Sacramente medicineller Natur sind 517.

Sacramentum vacuum und *plenum* 495. Salmeron 408.

Schäzler, v. 587.

Schöpfung: 1. Erschaffung, Begriff derselben ist der sich selbst überlassenen Vernunft schwer zu bilden 175. Sie ist ein Cardinalpunkt der Philosophie und der Theologie 657. — 2. Summe des Geschaffenen: *Mysterium Gottes* in der ursprünglichen Schöpfung 177. Schöpfung, materielle, im ersten Menschen mitgeadelt 208.

Schuld und **Verschuldung**, wie voneinander verschieden 219.

Scotisten identificiren die heiligmachende Gnade mit der *caritas* 183.

Seele, geheiligte = Braut Jesu Christi 480.

Selbstbewegung zum Guten, absolute, gibt es weder in der natürlichen noch in der übernatürlichen Ordnung 620. 682.

Seligen, die, können nicht mehr sündigen 229.

Sendungen der göttlichen Personen 136 ff. Verschiedenheit derselben von den Sendungen irdischer Personen 138. Begriff dieser Sendung 139. Die äußere, symbolische Sendung 139 ff. Die innere, reale Sendung geschieht nur in der Incarnation und in der Eingiehung der heiligmachenden Gnade 141. Zweck dieser Sendungen 162.

Soto 639.

Status exinanitionis und *exaltationis* 380.

Suarez 18. 41. 46. 199. 290. 307. 443. 556. 597. 598. 616. 639.

Substanz und **Accidenz**, ihr Verhält-

niß zu einander für uns geheimnißvoll 417.

Subtilität, Eigenschaft des Auf-
erstehungsleibes 597 ff.

Sünde 211 ff. Ist in der natürlichen Ordnung kein *Mysterium* 212. Unterschied zwischen der Sünde in der natürlichen und in der übernatürlichen Ordnung 213 ff. Sünde, habituelle, in der natürlichen Ordnung 219, in der übernatürlichen Ordnung 221 ff. 223. Die Sünde eine Befleckung der Seele, inwiefern? 224 ff. 246. Sünde, läßliche, nur eine moralische Befleckung 225. Entstehung und Entwicklung der Sünde 230 ff. Sünde, dämonische, ihr Wesen 232. Sünde, erste, der ersten Menschen, worin sie bestand 233. Sünde Lucifers, Auslehnung gegen den Gottmenschen 236 ff.

Symbolum vertheilt die Thätigkeit Gottes nach außen hin an die drei Personen, weshalb? 123.

Taube Symbol des Heiligen Geistes 140.

Taufe 508.

Tertullian 367.

Teufel, warum sie sich nicht befehren können 233. Herrschaft des Teufels über die Menschen 274. Wie zu erklären 276.

Thätigkeit, läßt sich denken ohne ein aus derselben hervorgehendes Product 24.

Theodor Abu-kara 350.

Theodor von Mopsuestia 313. 426.

Theodoret von Cyrus 326. 328.

Theologie im engeren Sinne (= Dogmatik) ist die Wissenschaft von den streng übernatürlichen Wahrheiten oder den *Mysterien* 650. Sie unterscheidet sich von der Philosophie in subjectiver Hinsicht durch ihr Erkenntnißprincip, den Glauben, objectiv durch das ihr ausschließlich eigenthümliche Wissensgebiet, die übernatürlichen Wahrheiten 651, obwohl sie sich auch mit natürlichen, religiösen Wahrheiten beschäftigt 656. Theologie, positive, warum so genannt 663. Aufgabe der speculativen Theologie 664 ff. 671 ff. Gesamtaufgabe der Theologie 674. Theologie ist die vollkommenste Wissenschaft 700. Parallele zwischen ihr und dem incarnirten Logos 703 ff.

Thomas von Aquin 18. Seine Entwicklung der Lehre von Gott 26. Ueber die natürlichen Beweisgründe für die Trinität 32. — 44. Ueber

- die Persönlichkeit der Productionen in Gott 58. Ueber die Zeugung des Sohnes 78. — 117. 122. 143. 145. 167 ff. 198. 269. 307. Ueber die subjectiven Zwecke der Incarnation 378. — 522. 585. 589. 597. Seine Ansicht über die Subtilität des verkörperten Leibes 598. 600. — 608. 616. 640. 656. 657. 676. 681. 682. 691. Thomassin 144. 323. 334. 344. 557. Thomisten 635 ff.
- Transsubstantiation, Wesen und Bedeutung derselben 441. Ihre Beziehung zur Mittheilung des übernatürlichen Lebens 445. Ihre Beziehung zum eucharistischen Opfer 448. *Tridentinum*, Concil. 553. 560. 561. 562.
- Trinität s. Dreifaltigkeit.
- Ueigenleben, übernatürliches, und seine Verborgenheit sind geheimnißvoll 574.
- Ubiquitätslehre, lutherische 422.
- Unfehlbarkeit des Trägers der vollen Hirten Gewalt 490.
- Union, hypostatische, ist wie von der Gnabeneinigung verschieden 281. Entwicklung und Darstellung derselben 283. Im Kreis der geschaffenen Naturen kann sie nicht vorkommen 284. Sie ist ein absolut übernatürliches Mysterium 284. Scheinbare Widersprüche in derselben 286. Hypostatische Union aufgesetzt unter dem Bilde der Ehe 333.
- Unsterblichkeit der Seele ist kein Mysterium, sondern eine Vernunftwahrheit 577. Unsterblichkeit des verkörperten Leibes beruht auf der übernatürlichen Verbindung mit dem Gottmenschen 593.
- Unterschiede in Gott, virtuelle und reale 111.
- Passquez 428. 639.
- Verdienst Christi ist allein begründet in der Würde seiner Person 343.
- Verklärung, Begriff derselben 579. Sie beruht auf der Incarnation 581. Verklärung des Leibes 590 ff. Eigenschaften des verkörperten Leibes 597. Verklärung der materiellen Creatur 604. Ist nicht das natürliche Ziel derselben; Grund dafür ist ihre organische Verbindung mit dem Leibe des Gottmenschen 605. Negative Verklärung 607.
- Vernunft erkennt nicht eine abstracte Gottheit, sondern den concreten Gott 18. Sie kann die strenggenommen übernatürlichen Wahrheiten nicht direct erkennen; nur das sichtbare Uebernatürliche, das *miraculum*, richtiger *praeternaturale* genannt, ist Gegenstand ihrer Erkenntniß 659. Ihre Aufgabe ist es, die Thatsache der Offenbarung zu constatiren 661. Siehe auch Philosophie.
- Victoria 403.
- Visio beatifica*, Anschauung Gottes, ist der Wirklichkeit und Möglichkeit nach ausschließlich Geheimniß des Glaubens 583. Ihr Wesen 584. 587. Natürliches Verlangen nach der Anschauung Gottes, wie zu verstehen und inwiefern vorhanden 586.
- Vita aeterna*, ewiges Leben, worin es besteht 588.
- Viva 403.
- Vollendung, jenseitige, ist ausschließlich Gegenstand des Glaubens 578.
- Wesen 612.
- Wahrheiten, natürliche 652, übernatürliche 656. Centrum der erstern die geschaffene Natur, Centrum der letztern Gott 654.
- Welt, dieser Name zeigt etwas Unvollkommenes an 104.
- Weltplan Gottes concentrirt sich im Menschen 320.
- Werke Gottes sind zweierlei Art, natürliche und übernatürliche 173.
- Weser und Welte, Kirchenlexikon 11.
- Wille in moralischer Hinsicht inwiefern frei 228. Die Zustimmung desselben zur actuellen Gnade ist selbst ein Werk dieser Gnade 642.
- Wirceburgenses 408.
- Wissenschaft, Definition derselben 650. Beruht nicht nothwendig auf evidenten, sondern nur auf sichern Principien 662.
- Wort, inneres, in unserer Seele 48.
- Zeugung, Begriff derselben 73. 75. Das Hervorgehen des Wortes aus dem Vater heißt Zeugung, weshalb? 77. Der Ausgang der dritten Person ist keine Zeugung 79.

~~MAY 1 1959~~

~~APR - 3 1959~~

~~MAR 26 1963~~



